THE GETTY CENTER LIBRARY
Why ask for the moon
when we have the stars?
AS

Digitized by the Internet Archive
in 2016 with funding from
Getty Research Institute

https://archive.org/details/diemodernewissen01pesc

Die

moderne Wissenschaft

betrachtet in ihrer Grundfeste.

Philosophische Darlegung für weitere Kreise

von

T. Pesch, S. J.

Motto: „Der Kulturkampf ist ein Kampf der Wissenschaft gegen das Dogma."
Virchow.

„Der jetzige Kampf ist der Kampf des christlichen Glaubens gegen die Philosophie, die sich losgelöst hat von dem Boden des christlichen Glaubens."
H. J. von Mallinckrodt.

(Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach". — I.)

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1876.
Zweigniederlassungen in *Strassburg*, *München* u. *St. Louis*, Mo.

Das Recht der Ueberſetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Buchdruckerei der Herder'ſchen Verlagshandlung in Freiburg.

THE GETTY CENTER
LIBRARY

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1
Erstes Kapitel. Kant und seine Aufgabe	11
Zweites Kapitel. Kants Leistung	23
Drittes Kapitel. Das verweltlichte Wissen	32
Viertes Kapitel. Die „freie" Wissenschaft	42
Fünftes Kapitel. Die moderne Speculation	50
Sechstes Kapitel. Die unabhängige Sittlichkeit	61
Siebentes Kapitel. Die vorgeschrittene Kulturreligion	72
Achtes Kapitel. Die Unverständlichkeit der christkatholischen Glaubensübung	80
Neuntes Kapitel. Der neuheidnische Humanitätscult	91

Einleitung.

1. Fels gegen Fels! Gegenüber dem Felsen, auf welchem die christliche Kirche ruht, hat die mächtig gewordene Verweltlichung, welche sich im Genuß der Gegenwart behaglich wähnt und darum von einer übersinnlichen Ordnung der Dinge nichts wissen will, einen neuen Felsen aufgerichtet, von dem aus sie gegen den ersten Felsen, als gegen eine aus der Vergangenheit herüberragende Ruine, ihre „niederschmetternden Angriffe" richtet. Dieser neue Fels heißt moderne Wissenschaft.

Von der „Wissenschaft" her nimmt man jetzt die höchste Berechtigung zum Kampfe gegen Kirche und historisches Christenthum. Die „Wissenschaft" muß die schlagendsten Waffen zu diesem Kampfe herleihen. Weil es für die „Wissenschaft" geschieht, darum geht man mit einer wahren Begeisterung an das traurige Zerstörungswerk christlichen d. h. christkatholischen Lebens. In der „Wissenschaft" glaubt man einen neuen festen Standpunkt gewonnen zu haben, auf welchem ein neues vollendeteres Kulturzeitalter für die gesammte Menschheit eröffnet werden soll.

2. Unter „Wissenschaft" kann hier nicht das Resultat des Forscherfleißes dieses oder jenes Gelehrten, noch auch die sorgfältige Bearbeitung irgend eines der vielen Wissenszweige verstanden sein. Es ist vielmehr, wie allerwärts zugestanden wird, der das moderne Wissen belebende Geist, der sogenannte moderne Gedanke, die Lebensanschauung, welche dem gewaltigen Hin- und Herwogen der wissenschaftlichen Strömungen zu Grunde liegt, es ist mit einem Worte die Philosophie gemeint. Nur insofern ein Wissenszweig Philosophie treibt, d. h. zur Bildung irgend einer bestimmten Weltansicht in etwa beiträgt, ist derselbe für die Gestaltung des höhern Lebens eine Macht.

In einer frühern Periode war sich die moderne Wissenschaft dessen bewußt, daß ihre Kraft, die Quelle ihres Einflusses in ihrer Philo-

sophie liege; später hatte sie dieses Bewußtsein verloren, neuerdings jedoch ist dasselbe wieder vollauf erwacht, und lebt in allen Schichten der wissenschaftlich Gebildeten in erstaunlichem Maße wieder auf. Die „Wissenschaft" erklärt neuerdings gerade heraus, daß sie ihren Halt in der Philosophie sucht.

Am auffälligsten ist diese Thatsache gerade bei dem Wissenszweig hervorgetreten, auf welchen der Fortschritt wie auf keinen zweiten stolz ist, bei der Naturwissenschaft nämlich. „Das Bedürfniß nach Begründung und Ergänzung durch philosophische Untersuchungen," sagt Professor Ed. Zeller, „scheint neuerdings überhaupt auf Seiten der Naturwissenschaften wieder in höherem Maße, als noch vor wenigen Jahren, empfunden zu werden."[1] Namhaftere Gelehrte haben schon seit Längerem dieser allgemeinen Strömung den Weg bereitet. Man braucht nur Namen zu nennen wie Johannes Müller, Helmholtz, Faraday, Fechner, J. Liebig, Fr. Zöllner, Ludwig, W. Wundt ꝛc., um daran zu erinnern, daß gerade die bedeutendsten Naturforscher mit dem Bloß-Materialen ihrer Specialarbeiten nicht zufrieden waren, sondern denselben Werth zu geben trachteten, indem sie dieselben mit der Philosophie in Contact stellten. So kam es denn, daß während man bis vor wenigen Jahren mit der größten Geringschätzung auf Metaphysik (d. h. Uebersinnliches, Lehre vom Uebersinnlichen) herabsah, heute kaum irgend ein bedeutender Gelehrter ein Buch schreibt, ohne sich auf metaphysische Erörterungen einzulassen.

3. Wie nun in unserer erregten Zeit Niemand bei einigem Nachdenken gleichgültig gegen die Bedeutung des Kampfes bleiben kann, welchen man vorgeblich im Namen und Interesse der Wissenschaft gegen die christliche Kirche führt, so sieht sich auch Jeder in die Frage hineingezogen, welches die Weltansicht, Lebensanschauung, mit einem Worte, welches die Philosophie sei, auf der die moderne Wissenschaft fußt und die sie uns als die einzig wahre Lebensweisheit anstatt der christlichen darbietet.

Worin also besteht dieser Gedankenkreis? In den höhern Regionen der Wissenschaft bezeichnet man ausdrücklich Kant als denjenigen, der unserm Jahrhundert seinen Geist eingehaucht habe.

Schon auf Kants Zeitgenossen machte das Außergewöhnliche des Mannes einen tiefen Eindruck. Der Würzburger Professor der Philo-

[1] E. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie. 2. Aufl. S. 736.

sophie, Reuß, trat in Kants Zimmer mit den Worten, er habe einen Weg von 160 Meilen zurückgelegt, um Kant zu sehen. Karl Bernhard Reinhold verstieg sich sogar zu der blasphemischen Aeußerung, Kant werde in hundert Jahren die Reputation von Christus haben[1]. „Die Kantische Philosophie," so schrieb darüber J. G. Fichte im Jahr 1794, „ist jetzt noch ein kleines Senfkorn; aber sie wird und muß ein Baum werden, der das ganze Menschengeschlecht beschatte."[2] „Die tiefen Grundideen der Idealphilosophie," sagt Schiller, „bleiben ein ewiger Schatz, und schon allein um ihretwillen muß man sich glücklich preisen, in dieser Zeit gelebt zu haben."[3] Von ähnlichem Enthusiasmus ergriffen, schreibt Wilh. v. Humboldt: „Dreierlei bleibt, wenn man den Ruhm, den Kant seiner Nation, den Nutzen, den er dem speculativen Denken verliehen hat, bestimmen will, unverkennbar gewiß: Einiges, das er zertrümmert, wird sich nie wieder erheben; Einiges, das er begründet, wird nie wieder untergehen, und was das Wichtigste ist, so hat er eine Reform gestiftet, wie die gesammte Geschichte der Philosophie wenige aufweist."

Das Urtheil, welches Kant als das Centrum der neuen Philosophie preist, hat sich in mächtiger Tradition durch die spätere Zeit hindurch erhalten. Seit einem Jahrhundert soll die Philosophie dem Ausdruck Fortlage's gemäß „die gesetzmäßige Entfaltung des durch Kant gefundenen und mit ihm in die Welt getretenen Systems der absoluten Wahrheit sein, das Wachsthum eines Grundstammes, der nicht mehr entwurzelt werden kann"[4]. Der nämliche Gelehrte sagt, alle deutschen Denker seien „sammt und sonders weiter nichts als verschieden gestaltete Kantianer". Als in einer spätern Epoche die „mit Speculation aller Art vielgequälte Zeit des Speculirens müde" war, war Kant derjenige Philosoph, den der deutsche Fortschritt am wenigsten verachtete.

Heute strahlt das Meteor von Königsberg wieder in steigendem Glanz am Sternhimmel der deutschen Wissenschaft. „Seit den letzten Jahren," schreibt Kuno Fischer, „ist das Interesse an der Kant'schen Philosophie und das Studium derselben in einer guten Erneuerung, in einem erfreulichen Aufschwung begriffen."[5] Immer größer wird die Zahl

[1] Schillers Briefwechsel mit Körner, I. S. 182.
[2] Schütz, Leben und Briefwechsel II. S. 97.
[3] Humboldts Briefwechsel, S. 490.
[4] Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant, Einl.
[5] Geschichte der neuern Philosophie. III. Vorrede.

der „Kärrner", die beim Königsberger Arbeit nehmen, immer mehr wächst die Masse unselbstständiger Existenzen, die bei ihm sich ihr Licht erborgen. Ein besonderer Kreis von Denkern, der mit jedem Tage zunimmt, hat eine vollständige Wiedererweckung der Kant'schen Philosophie unternommen. Und jüngst ist der seit zehn Jahren immer lauter ertönende Ruf: „Es muß auf Kant zurückgegangen werden", durch den Geschichtsschreiber des Materialismus F. A. Lange dem gebildeten Volke mundgerecht gemacht worden. Lange's vielbewundertes Buch ist nichts als der Nachweis, daß Kants Geist unserer Zeit Geist sei. Gerade jetzt, so wähnt man[1], sei der Zeitpunkt gekommen, wo es sich verwirkliche, was Kant am Schlusse seines Hauptwerkes vor hundert Jahren ausgesprochen, „daß wir, die Schüler und Leser Kants, das Unsrige dazu beitragen, um den Fußsteig, welchen der große Denker zuerst aufgefunden, zur Heerstraße zu machen".

Nicht nur sind es die Kantianer im strengen Sinne, welche sich als den Schweif des großen Denkers von Königsberg betrachten; über kein Thema wird gegenwärtig in den höhergelegenen Wissenschaftsregionen so viel gesprochen und gestritten, wie über Kant. Die unter sich widersprechendsten Systeme, sogar — mirabile dictu — die unserer großen „Naturforscher", suchen mit unbegrenztem Vertrauen in Kant ihre Wurzel oder doch wenigstens ihre Stütze. „Kant," schreibt Reuschle, „hat dem Ruhm der Vernunftkritik den ebenbürtigen der Theorie und Naturgeschichte des Himmels vorangehen lassen." Nach Zöllner[2] werden „Conceptionen, auf denen exacte Forscher der Gegenwart das stolze Gebäude ihres wissenschaftlichen Ruhmes erbaut haben, in bewundernswürdiger Uebereinstimmung bis in die kleinsten Details schon bei Kant" angetroffen. „Mit Kant," sagt E. Dubois-Reymond, „endet die Reihe der Philosophen, die im Vollbesitz der naturwissenschaftlichen Kenntnisse ihrer Zeit sich selber an den Arbeiten der Naturforscher betheiligten." Kurz, der Name Kant verspricht an Popularität alle andern Namen zu überflügeln.

4. Daß der Name „Kant" so leicht und laut in der Gegenwart wiederklingt, kann nicht befremden, wenn man bedenkt, daß unsere Zeit ihren eigenen Geist bei Kant wiederfindet. Es ist wahr, Kants Philosophie ist nie populär gewesen; dem stand schon ihre Schreibweise, die

---

[1] L. Noiré, Grundlage einer zeitgemäßen Philosophie. Leipzig 1875.

[2] Ueber die Natur der Kometen, 2. Aufl. Leipzig 1872.

Schopenhauer als „glänzende Trockenheit" lobt, im Wege; sie hat nur in höhern Regionen volleres Verständniß gefunden. Aber sehr richtig bemerkt W. H. Riehl in seinem Buch über die Familie: „Es ist keine Schulweisheit so hoch und fein, daß sie nicht durch alle Gesellschaftsschichten bis hinunter in die letzte Hütte der Armuth dränge, wenn sie sich überhaupt einmal bei den Gebildeten der Nation festgesetzt hat. Die Ausbreitung einer falschen Doctrin hat hier eine fatale Aehnlichkeit mit dem Weltgange der Seuchen." Wenn wir bei näherem Zusehen unsere deutsche Bildung viel Kantischer finden, als es auf den ersten Blick scheint, so ist das wesentlich dem Einfluß der deutschen Literatur zu verdanken.

Unsere moderne Literatur hat den eigenthümlichen Grundzug, daß sie einen Riß zieht zwischen der irdischen Wirklichkeit und dem Jenseits, nicht dem wirklichen Jenseits im christlichen Sinne, sondern einem idealen, d. h. erträumten Jenseits, einer wesenlosen Ideenwelt, in die man hinüberschwärmt um des ästhetischen Genusses willen. Das ist aber, wie unsere Ausführungen bestätigen werden, weiter nichts als Anwendung der Kant'schen Philosophie.

Welche Literaturgröße hat — namentlich bei der Jugend — so „geistbildend" gewirkt, wie Schiller? Und gerade Schiller steht mehr denn irgend ein anderer Dichter auf dem Boden des Kantianismus. An Göthe schreibt er: „Eine gesunde und schöne Natur braucht, wie Sie selbst sagen, keine Moral, kein Naturrecht, keine Metaphysik; sie braucht keine Gottheit und keine Unsterblichkeit, um sich zu stützen und zu halten. Jene drei Punkte können einer solchen Natur nie zu ernstlichen Angelegenheiten und Bedürfnissen werden, innerhalb der ästhetischen Gemüthsstimmung regt sich kein Bedürfniß nach jenen Trostgründen, die aus der Speculation geschöpft werden müssen." [1] Kant war „officiell" noch nicht so weit; er behauptet wenigstens, jener „Trostgründe" aus Vernunftbedürfniß als zu machender Fiktionen nicht entbehren zu können. Aber die Unerkennbarkeit der Gottheit, der Moral, des Naturrechtes, der übersinnlichen Welt und der Unsterblichkeit behauptet zu haben, wird ja Kant zum besondern Verdienste angerechnet. Wenn Schiller in seinen Gedichten vom „Reich des Ideals", „Reich der Schatten", „Reich der Träume" spricht, von den „heitern Regionen, wo die reinen Formen wohnen"; wenn er einladet, zu flüchten „aus der Sinne Schranken

[1] Vergl. Noak, J. G. Fichte in seinem Leben, S. 360.

in die Freiheit der Gedanken"; wenn er singt: „Höher stets und höher wallen wir, bis sich dort im Meer des ewigen Glanzes sterbend untertauchen Maß und Zeit", so ist darunter nichts Anderes zu verstehen, als die von den Anschauungsformen Raum und Zeit befreite Gedankenwelt Kants. „Schiller," sagt Lange, „hat mit divinatorischer Geisteskraft das Innerste von Kants Lehren erfaßt, er hat Kants intelligible Welt anschaulich gemacht, indem er sie als Dichter behandelte."[1] „In den philosophischen Dichtungen Schillers haben wir eine Leistung vor uns, welche dem Ideal eine überwältigende Kraft verleiht, indem sie es offen und rückhaltlos in das Gebiet der Phantasie verlegt."[2] Dieser Riß zwischen Wirklichkeit und Ideal, diese Flucht vor den Mächten des wirklichen Lebens in ein erträumtes Gebiet nicht existirender Ideale, wie sie in fast allen Schiller'schen Tragödien vorfindlich ist, ist eben so echt Kantisch, wie die Veridealisirung der Geschichte zum Magazin für die Phantasie.

Kant redivivus! So tönt gegenwärtig von den verschiedensten Seiten her die Parole. In Kant findet die moderne Wissenschaft die Festigkeit ihrer Grundlage, Kant ist es, der den massenhaften Resultaten der deutschen Geistesarbeit die Abrundung, den Abschluß geben soll. So erhebt sich das ganze gewaltige Wissensgebäude gegenüber dem Christenthum als vollendeter Kantianismus.

6. Hierbei bezeichnet das Zeitbewußtsein aber auch genau jenen Theil der Lehre Kants, von welchem wie von dem festesten Bollwerk aus Vernichtung und Untergang auf das christliche Kirchenthum geschleudert werden will. Es ist Kants Lehre von der menschlichen Erkenntniß, die sogenannte Kritik der reinen Vernunft. Diese soll zugleich für alle kommenden Zeiten der großartige Leuchtthurm sein, an dem sich das menschliche Denken zu orientiren habe. „Dieses unsterbliche Werk," schrieb zur Zeit K. Rosenkranz, „ist das Janushaupt der neuern Philosophie; alle Errungenschaft der vorangegangenen Bestrebungen concentrirt es in sich; alle neuen Richtungen, jeden fernern Fortschritt bahnt es an. Wie man sich in dem Straßenlabyrinth einer großen Stadt über Häuser, Paläste und Kapellen hinfort durch den Blick auf die Alles überragenden Thürme orientirt, so kann man auch in der neuern Philosophie, im Gewirr ihrer Kämpfe keinen sichern Schritt thun, wenn man nicht Kants

[1] Geschichte des Materialismus, II. S. 62.
[2] L. c. S. 545.

Kritik im Auge behält." Kant selber verkündet uns die Alles überragende Bedeutung seiner Kritik in den stärksten Ausdrücken.

Die Aufgabe, der er sich in der Kritik der reinen Vernunft unterzog, nennt er „das Schwerste, was jemals zum Behuf der Metaphysik unternommen werden konnte; und was noch das Schlimmste dabei ist, so konnte mir Metaphysik, soviel deren nur irgendwo vorhanden ist, hiebei auch nicht die mindeste Hülfe leisten, weil jene Deduction (sämmtlicher Begriffe aus dem reinen Verstande) zuerst die Möglichkeit einer Metaphysik ausmachen soll"[1]. Er vergleicht wiederholt die durch ihn vollbrachte Umänderung der Denkart mit der gänzlichen Revolution in den Naturwissenschaften, er betrachtet sie als feststehend für alle Zeiten; widerlegt zu werden, fürchtet er nicht, wohl aber, nicht verstanden zu werden; denjenigen, welche über Dunkelheit klagen, rückt er „Blödsinnigkeit" vor; und als „pecus" bezeichnet er die, welche an seinen kritischen Grundsätzen etwas zu bemäkeln wagen. Sich der Wichtigkeit der eigenen Person und der Bedeutsamkeit der eigenen Leistungen „bei aller Bescheidenheit" stark und unverholen bewußt zu sein, gehört freilich zum Wesen eines jeden modernen Gelehrten. Auch in diesem Stücke war Kant ein Meister. Er hat sich hierin in gewissem Sinne nicht getäuscht.

Denn Kants Kritik hat sich ja keineswegs wie ein Bächlein im Sande verlaufen; jetzt nach fast hundert Jahren liegt sie vor uns als ein erbreiteter Strom, auf dem unzählige deutsche Denker ihr Schifflein schaukeln. Namentlich hat jede nennenswerthe Strömung im deutschen Vaterland, die die Gotteserkenntniß von der Hand weist und doch auch vom Denken nicht lassen will, in dem reichbegabten Genie Kants ihren Regulator gefunden.

Jeder, der heute über das Grundproblem der deutschen Wissenschaft, über die menschliche Erkenntniß schreibt, glaubt, wenn er in weiterer Entwicklung noch so sehr seine eigenen Pfade sich bahnt, dennoch sich aus historischer Gerechtigkeit zu dem Bekenntniß verpflichtet, daß er die größte Aufklärung dem Königsberger Professor verdanke. „Denn," wie E. v. Hartmann[2] bemerkt, „wenn schon die neueste deutsche Philo-

---

[1] Prolegomena zur Metaphysik S. 10. Wir citiren nach der Rosenkranz'schen Ausgabe. Für jene Punkte der Kant'schen Philosophie, über welche unter den Gelehrten keine Verschiedenheit der Meinung herrscht, glaubten wir uns der Mühe des häufigen Citirens überheben zu dürfen.

[2] Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus, 2. Aufl. Berlin 1875.

sophie alle ihre großen Wahrheiten und großen Irrthümer auf Ideenkeime bei Kant zurückführen kann, so ist dieß im erhöhten Maße hinsichtlich der Erkenntnißtheorie der Fall, auf welche ja Kants theoretische Philosophie sich im Wesentlichen beschränkt hat; Niemand hat die Probleme mehr in ihrer Tiefe aufgewühlt; — mehr als irgend ein bahnbrechendes Genie hat er die hohe Selbstverläugnung besessen, die Widersprüche in seiner Lehre stehen zu lassen." Was H. Lotze in seiner Logik erklärt: „Es ist im Wesentlichen die Ansicht Kants, die ich vertrete, und von der die deutsche Philosophie nie hätte ablassen sollen" [1], zeichnet den Standpunkt und die Gesinnung fast aller modernen Denker. Professor W. Wundt sagt uns in seiner Leipziger Antrittsrede [2]: „Heute hören wir überall aus dem Kreise der einzelnen Wissenschaften, sobald man wieder beginnt, sich der Philosophie zu nähern, die Aeußerung laut werden, Kant sei derjenige Philosoph, dessen Standpunkt jenem der Erfahrungswissenschaften befreundet sei." Der gut orientirte Gelehrte glaubt sogar, daß „Kant heute vielleicht in den Erfahrungswissenschaften mächtiger fortwirkt als jemals". Und woher das? „Fragen wir nach dem Grunde dieser Anerkennung," sagt Wundt, „so liegt derselbe sicherlich nicht bloß darin, daß Kant von der Mißachtung, mit welcher der spätere Idealismus die Erfahrung behandelte, noch nichts wußte. ... Jene Anerkennung bezieht sich vielmehr auf die allgemeine Auffassung, die Kant von dem Wesen unserer Erkenntniß besitzt u. s. w." [3]

Es sind nicht nur akatholische Gelehrte, die mit allem Aufwand von Gelehrsamkeit für die Kant'sche Kritik einstehen; es haben sich auch manche katholisch sein wollende Gelehrte vom Zeitwind mit fortziehen lassen. Noch im vorigen Jahrhundert klagt Stattler: „Von protestantischen Gelehrten kam mir so eine Extremität des Denkens nicht unerwartet; daß aber auch schon viele katholische Philosophen, sogar religiöse Lehrer in Klöstern und auf katholischen Universitäten, mit so ausgezeichnetem Eifer für die so aller katholischen Denkart über Religion und Moral geradezu widersprechende Kant'sche Philosophie sich beeifern, dieß wäre mir unbegreiflich, wenn ich nicht aus längster Erfahrung wüßte, wie selten eine feste systematische Denkart, und wie mächtig die der Ruhmbegierde schmeichelnden Vorurtheile über den Verstand sind. Sollte denn ein katholischer Philosoph nicht wissen, daß das Kant'sche System

[1] Logik. Drei Bücher vom Denken, Untersuchen und Erkennen. Lpz. 1874, S. 524.
[2] Ueber den Einfluß der Philosophie, Leipzig 1876. [3] L. c. S. 6.

mehreren dogmatischen Lehren und Glaubenssätzen geradezu widerspreche?" Besonders tadelt Stattler an einem Dillinger Professor der Theologie, daß er die beiden untereinander unvereinbaren Standpunkte Kants und des Katholicismus zugleich festgehalten habe.

Die spätern Versuche, den Kantianismus in die katholische Wissenschaft einzubürgern, sind zu bekannt, als daß sie hier einer Erwähnung bedürften. Bis auf den heutigen Tag spukt eine mehr nachbeterische als bewußte Hochschätzung der Kritik Kants in manchen katholischen Kreisen herum. Will man sehen, wie auch übrigens sehr achtungswerthe katholische Gelehrte ihre wissenschaftlichen Leistungen mit Anerkennung jenes „Heros" durchweben, so nehme man beispielsweise das philosophische Programm Dr. Katzenbergers: „Das apriorische und ideale Moment in der Wissenschaft" (Bamberg 1874) zur Hand. Kurz, kaum unternimmt irgend Jemand heutigentags im modernen Deutschland eine tiefwissenschaftliche Arbeit, ohne vorerst der Gottheit „Kant" ein Körnchen Weihrauch gespendet zu haben.

Das Resultat unserer einleitenden Erörterung ist also dieses, daß das moderne Zeitbewußtsein Kant als den Urheber, den Halt, den Träger der gesammten modern-deutschen Gedankenarbeit bezeichnet.

7. Fassen wir das Gesagte noch einmal kurz zusammen, damit wir klar sehen, wozu uns dieses Zeugniß des Zeitbewußtseins dienen soll.

Die moderne Wissenschaft fordert die reale Welt, das praktische Leben, alle socialen Einrichtungen, kurz den wirklichen Menschen für sich; sie allein will in maßgebender Weise Alles beurtheilen und Alles leiten; sie allein will zunächst die ganze Gedankenrichtung der Nation bestimmen; sie will dem unwiderstehlichen Strome, der das Leben der Nation mit fortreißt, sein Bett anweisen.

Eine Macht, die mit solchen Ansprüchen auftritt, fordert die aufmerksamste Beachtung aller denkenden Menschen heraus.

Daß eine solche Macht auf Kant als auf ihren großen Inspirator hinweist, muß für uns Grund genug sein, daß wir diesen Denkerfürsten, der alle spätern modernen Denker wie Zwerge auf seinen Schultern trägt, zum Gegenstand einer eingehenden Studie nehmen.

Es ist eine unabweisbare Forderung der Gegenwart, daß die Gebildeten aufhören, Kant-Gläubige zu sein, d. h. daß sie nicht bloß mehr Andern auf's Wort glauben, was der „Halt der deutschen Wissenschaft" gesagt und gelehrt hat, sondern sich einen eigenen Einblick in

diese Wissenschaft erwerben. Wir halten es nicht für zu schwer, Kant auch für Nicht-Philosophen verständlich zu machen.

Mehr fürchten wir — wir gestehen es — eine andere Schwierigkeit, welcher wir bei einer Würdigung Kants begegnen dürften. Sehr viele unserer Leser haben einen traditionsmäßigen Respekt vor Kant als dem Manne, der die Wissenschaft durch seine Denkresultate zum mindesten bedeutsam ergänzt habe. Soweit die deutsche Zunge klingt, ist es landesüblich, die Hauptergebnisse des Kantischen Kriticismus als über allen Zweifel erhaben vorauszusetzen; man überhebt sich deßhalb der Mühe, dem Kant nachzudenken; man kauft, wie man in trivialer aber treffender Weise zu sagen pflegt, die Katze im Sack. Gibt es eine billigere Forderung, als prüfend zuzusehen? Ein alter Vertheidiger des Christenthums schrieb: Die christliche Lehre verlangt nur Eins: gehört zu werden. So sagen auch wir: Kant, der Halt des modernen Wissens, verlangt nur, aufmerksam gehört zu werden.

Wenn man nun bei Kant alles schillernde Drum und Dran bei Seite schiebt und das System seinem wesentlichen Inhalte nach zum Wort kommen läßt, so wird es der Mehrzahl der bedächtigen Leser kaum glaublich vorkommen, daß je ein Mensch bei Verstande es gewagt hat, Derartiges der Welt als Wissenschaft zu bieten; kaum glaublich, daß das der Mann sein soll, in welchem ein ganzes an der Spitze der Wissenschaft und Kultur marschirendes Volk seinen Geistesheros verehrt. Hier fühlen wir die Schwierigkeit. Am Ende einer vorurtheilsfreien Würdigung wird Kants Kritik vor uns stehen als eines großartigen Geistes großartiges Delirium. Wird es uns gelingen, die Kantvergötterung, die sich während fast hundert Jahren wie ein thurmhoher Damm angesammelt hat, zu durchbrechen?

In diesem Sinne möchten wir wenigstens anregend wirken, in dem festen Vertrauen, daß, wenn auch die Macht des Vorurtheils felsenstark scheint, die Macht der Wahrheit noch stärker ist.

Bevor wir es aber versuchen können, die Kant'sche Philosophie auf ihre Zuverlässigkeit zu prüfen, müssen wir uns zuerst vollständig davon überzeugen, daß Kant wirklich der Halt der so thatlustigen modernen Wissenschaft ist. Es bedarf wohl kaum der Erinnerung, daß der Nachweis hiefür eine in sich abgeschlossene Bedeutung hat. Diese Blätter werden sich darauf beschränken, denselben herzustellen. Eine „Kritik der Kant'schen Vernunftkritik" soll als selbstständige Darlegung folgen.

Erstes Kapitel.

Kant und seine Aufgabe.

1. Die von Kant in Angriff genommene Aufgabe besteht darin, von dem menschlichen Erkennen eine genügende Erklärung zu geben. Hier haben wir das Problem vor uns, welches neuerdings wieder an recht hervorragender Stelle auf der Tagesordnung der Wissenschaft erscheint, ja geradezu die Kernfrage des heutigen Denkens ist.

Dem einen oder andern unserer Leser dürfte es im ersten Augenblick befremdlich erscheinen, daß wir ihn einladen, sich eingehender mit der Lehre von der menschlichen Erkenntniß zu befassen. Die Frage zeigt in der That auf den ersten Blick nicht die Tragweite und Wichtigkeit, welche sie birgt. Eine flüchtige Rückschau in die Geschichte wird uns aber die gewünschte Aufklärung geben.

Nichts war natürlicher, als daß der durch die Reformation entfesselte Geist der Unabhängkeit, der zuerst gegen die greifbare Autorität in Glaubenssachen und dann in einer spätern Epoche gegen den christlichen Glauben selbst Sturm lief, allgemach dahin strebte, den Menschen in jeder Hinsicht auf sich selber zu stellen. Der natürliche Gang der Entwicklung brachte es von selber mit sich, daß der der Abhängigkeit nach oben bare Mensch vermöge seiner natürlichen Schwäche und Schwere unter das Niveau der Vernünftigkeit in die Region der brutalen Sinnlichkeit hinabsank.

Schon bei Bacon von Verulam finden wir die geistige Revolution soweit fortgeschritten, daß man die sinnliche Erfahrung als die einzig mögliche Quelle und das ausschließliche Organ für das gesammte menschliche Wissen erklärte, und dem Uebersinnlichen jedes Interesse absprach. Hier haben wir den sogenannten Empirismus, jene Erfahrungsphilosophie, welche die Aufgabe der Wissenschaft auf die Kenntnißnahme der sinnlich wahrnehmbaren Welt beschränkt wissen will, weil sie das Uebersinnliche als absolut unerkennbar vom Wissensgebiete verbannt. Ursprünglich finden wir bei den modernen Erfahrungsgelehrten

noch die Ideen von Gott und einer geistigen Seele. Aus einer gewissen Ehrfurcht gegen Althergebrachtes duldete man sie, bestritt ihnen aber jede wissenschaftliche Bedeutung, da man ja nur, wie bemerkt, die sinnliche Erscheinungswelt als wirklich vorhanden annahm.

„Ich will nicht mehr sein, als ein sinnliches Wesen," sagte der Mensch auf jener Stufe; aber wird er in Folge dieses Willensactes etwa aufhören, Mensch zu sein? Muß ihm nicht gerade das Eigenthümliche des Menschlichen in seiner Versunkenheit zum Stachel werden, der ihn in den Regionen des Sinnlichen nimmer rasten läßt? Es mag sein, daß es ihm gelingt, einen guten Theil des Bewußtseins der höhern Menschlichkeit zeitweilig abzuwerfen, daß es ihm gelingt, den Unterschied zwischen Gut und Bös sich zu verwischen, den Abscheu vor dem in weltlichen Erfolgen strahlenden Laster und die Achtung vor der verfolgten Tugend zu ersticken, nach böser That den Mahnruf des obersten Gesetzgebers zu übertäuben, und das Gottes- und Unsterblichkeits-Bewußtsein bis auf ein Minimum zu reduciren! Eines kann er nimmer übersehen, auf dieses Eine sieht er sich um so mehr hingewiesen, je mehr er die Wissenschaft betreibt; dieß Eine ist die Eigenthümlichkeit des menschlichen Erkennens, oder, um uns der modernen Redeweise anzubequemen, der menschlichen Erfahrung. So sehr auch der Mensch sich dazu zwingt, nichts mehr sein zu wollen, als ein feiner organisirtes Thier, so fühlt er sich doch durch sein Erkennen auf eine Höhe der Vollkommenheit gehoben, von der das vernunftlose Geschöpf absolut ausgeschlossen ist. Oder erkennt etwa der Mensch thatsächlich nur sinnliche Einzelerscheinungen in ihren verschiedenen concreten Beziehungen, gerade so wie es das Thier thut? Sieht er nicht vielmehr sein Erkennen nach allen Seiten hin von Allgemeingültigem und Nothwendigem durchflochten? Hoher Speculationen bedarf's nicht, um uns diese Thatsache gehörig zu vergegenwärtigen; beim Ersten Besten können wir stehen bleiben. Wenn der Mensch irgend eine Wahrnehmung macht, so erkennt er nicht bloß, daß dieser Kreis rund ist, sondern auch, daß jeder Kreis rund ist und sein muß; nicht bloß, daß dießmal zweimal zwei Birnen nicht fünfe sind, sondern daß sie es niemals sein können; nicht bloß, daß diese Veränderung eine Ursache hat, sondern daß jede Wirkung ausnahmslos eine Ursache hat und absolut haben muß. So geht also der Mensch nicht auf in seinem sinnlichen Wahrnehmen, sondern steht über demselben, er erkennt nicht bloß die Gegenstände, sondern auch sein eigenes Erkennen. Und dieses Hinaus-

gehen über die Sinneserkenntniß ist für ihn nicht bloß ein allenfallsiges Können, sondern ein naturgemäßes Müssen. Wie es ihn drängt, überall nach dem Grunde und der Ursache der Vorkommnisse zu fragen, so drängt es ihn auch, sich über sein eigenes Erkennen Rechenschaft zu geben. Letzteres muß ihn um so mehr interessiren, als ja das eigene Erkennen auch eine dem Phänomenalgebiet angehörige Thatsache ist, von der für den Menschen Alles abhängt, insofern sie seinen Verkehr mit der Außenwelt vermittelt.

Der dem Sinnlichen ergebene und dabei noch in etwa denkende Mensch mochte sich drehen und wenden wie er wollte, immer stand vor ihm *seine eigene Erkenntniß* in der beregten Eigenthümlichkeit und forderte gebieterisch Erklärung. Wie ist „Erfahrung" möglich? Und wenn er über die Frage nachdachte, so stieg noch ein tieferes Problem vor seinem Geiste empor: wie ist es möglich, daß mein Erkenntnißvermögen Dinge erkennt, die *außer* mir liegen? Wo ist die Brücke vom Innern zum Jenseits der Außenwelt? Wie ist „Erfahrung" möglich?

2. Niemals hat sich das menschliche Denken vor diesem Problem verschlossen noch auch verschließen können. Als man noch nicht an Protestantismus und Kant dachte, waren in der Philosophie bereits alle zur Lösung dieser Frage beitragenden Elemente vollständig vorhanden. Allerdings finden wir in der Vorzeit niemals die Frage in der Form aufgeworfen: Wie ist Erfahrung möglich? Erst mußte die Menschheit in die gemeine Sinnlichkeit hinabgesunken sein, bevor der Zeiger auf dem Zifferblatt der Philosophie auf die Frage wies: wie Erfahrung möglich sei. Aber aus der Philosophie der Vorzeit ergab sich die einfache und großartige Lösung der aufgeworfenen Frage von selber. Für die Thatsache, daß der Mensch Erkenntnisse besitzt, die wegen ihres absolutnothwendigen und allgemein-gültigen Charakters über die bloße Sinneserfahrung hinausragen, fand man die Erklärung darin, *daß der Mensch eine übersinnliche, d. i. geistige Auffassungskraft besitze.* Für die Thatsache, daß der Mensch überhaupt eine außerhalb seines Erkenntnißaktes vorhandene Welt (eine „transcendente" Welt nach Kantscher Sprachweise) erkennt, daß er namentlich mit seiner geistigen Denkkraft das den sinnlichen Dingen eingeprägte Allgemeingültige auffaßt, fand man eine tiefere Erklärung in der Thatsache, *daß der menschliche Geist der Abglanz der Einen Intelligenz sei, welche auch zu der Hervorbringung der äußern Dinge die Ideen hergegeben habe.*

3. Als Kant lebte, hatte der Zeitgeist bereits lange mit der katholischen Vergangenheit in feindseligster Weise gebrochen, und so groß war die durch den Protestantismus angerichtete Verwirrung, daß bis in viele katholische Kreise hinein das Verständniß der herkömmlichen Philosophie verdunkelt war. Im protestantischen Deutschland besaß das über die Sinne gehobene Denken wohl noch eine wissenschaftliche Existenz, aber es war zu einem Schuldogmatismus verknöchert, der, ohne Contact mit der lebendigen Wirklichkeit, das Ueberlieferte nicht wie eine für's Leben bestimmte Wahrheit, sondern wie eine starre und steife Mumie behandelte, und die Rechnungsablage über den Ursprung der menschlichen Erkenntniß nicht gerade von der Hand wies, aber leider in einer Fadheit und Langweiligkeit lieferte, die der Farbenfülle der sensualistischen Darlegungen gegenüber sich als kraftlos herausstellte. In diesem Sack konnte man nicht weiter.

Das war aber nur der Sack der deutschen Schulphilisterei, nicht die Sackgasse, in welche die vom Protestantismus geleitete Strömung der Zeit hineinging. Diese Sackgasse ist vielmehr die *Philosophie der englischen Empiristen*. Dieselbe war eher in Frankreich als in Deutschland bekannt geworden. Wenn es der Protestantismus in diesem Lande auch nicht wie in Deutschland vermocht hatte, die katholischen Formen für das öffentliche Leben zu zerbrechen, so hatte er doch die leicht verschiebbare französische Atmosphäre mit Revolutionsstoff geschwängert. Hier entwickelte sich die von England herüber importirte Wissenschaft als voller Materialismus. Die verprotestantisirten Deutschen kamen langsamer voran, aber sie sollten es desto gründlicher treiben. Englands Empirismus und französischer Materialismus erregten damals durch die deutschen Gaue hin das größte Aufsehen.

Diese mächtige Strömung schwemmte auch als das einzige Ueberbleibsel der Metaphysik die Frage an die Oberfläche: *wie ist Erfahrung möglich?*

Die im Sinnesgenuß und Sinneserkennen schwelgende Menschheit konnte sich, wie bereits bemerkt, der einen, mit der menschlichen Sinneserfahrung gegebenen, *aber über den Sinn hinausführenden Frage* nicht entschlagen: *wie* erkenne ich denn? wie gehen die *äußern* Dinge über in *innere* Vorstellung? wie ist Erfahrung *möglich*? woher namentlich in meinem Erkennen jene Bestimmtheit, daß ich *so* erkennen *muß* und nicht anders erkennen kann? woher jene Nothwendigkeit, die mich zwingt, allgemein-gültige Urtheile, wie z. B.: Alles, was immer ge-

schieht, muß eine Ursache haben, auszusprechen? Diese Metaphysik hatte der Mensch in seine Verirrungen hinein, wie einen ihm von Natur mitgegebenen Ariadnefaden, mitnehmen müssen; das ganze übrige übersinnliche Gebiet — von jeher Metaphysik genannt — war seinem Geiste völlig entschwunden. Die ganze Lehre vom Uebersinnlichen war in Erkenntnißtheorie aufgegangen; diese Frage umschloß ihn, sie umschloß ihn entweder wie eine erstickende Schnur, oder aber wie ein Rettungsring, dazu bestimmt, ihn aus der Tiefe der Sinnlichkeit an die lichte Oberfläche emporzuheben.

Der vom Christenthum wegziehende Fortschritt hatte den menschlichen Geist hier vor ein gigantisches Problem gestellt: Wie ist die menschliche Erkenntniß zu erklären, ohne im Menschen eine übersinnliche Fähigkeit (unsterbliche Seele) und ohne in der Außenwelt ein übersinnliches Sein (Gott) vorauszusetzen? Es ist höchst tragisch, die Anstrengungen zu beobachten, die der Menschengeist in der Lösung dieser unlösbaren Aufgabe entwickelte. Um genau den Faden zu erhalten, an den Kant mit deutscher Gründlichkeit anband, müssen wir uns noch bestimmter vergegenwärtigen, in welchem Stadium der Lösung die Frage damals begriffen war.

4. Durch den Mund Bacons (1561—1626) hatte der Zeitgeist als seinen ersten Grundsatz hingestellt: Nur durch Erfahrung kann gewußt werden. Woher aber dieser Grundsatz? Stützt er sich auch auf Erfahrung? und auf welche denn? was für eine Garantie bietet diese Erfahrung für ihre Gültigkeit? Die Erfahrung selber mußte somit zum Gegenstand der Forschung genommen werden, man mußte es versuchen, das menschliche Erkennen auf Grund der bloßen Erfahrung zu rechtfertigen. In John Locke (1632—1704) hat die Erfahrungsphilosophie diese Forschungsarbeit aufgenommen. Die Antwort lautet: Alle Erfahrung ist sinnliche Wahrnehmung oder Sensualität; in dem menschlichen Erkennen findet sich nichts, was nicht aus Sinneswahrnehmung erschöpfend erklärt werden könnte; auch die allgemein-gültigen Sätze, wie z. B. der Causalitätssatz, wornach jede Wirkung eine Ursache haben muß, stammt mit Stumpf und Stiel aus Sinneswahrnehmung.

Was sind denn die Sinneswahrnehmungen? so lautete die weitere Frage. Es sind geistige Vorstellungen oder Ideen, sagt George Berkeley (1685—1753); die Welt ist nichts als ein Zauberkreis inhaltloser Phänomene; das ganze „Sein" der Dinge ist „Wahrgenommenwerden"; Gott ist es, der in uns den Wahn hervorruft, als erkännten

wir Etwas. Die französischen Materialisten hingegen belehren uns, die Sinneswahrnehmungen seien nichts als ein Erregungszustand körperlicher Organe, als eine rein materielle Bewegungserscheinung.

Nun aber entsteht die wichtige Frage: Wenn die Elemente aller Erkenntniß bloß ideal-geistige oder mechanisch-körperliche Eindrücke sind, wo bleibt da die Möglichkeit einer Erkenntniß, welche erstens die Wirklichkeit auffaßt, und zweitens allgemein-gültig ist? Wie können Eindrücke, die nur dem subjektiven Gebiet des Erkennenden angehören, eine auf Aeußeres gerichtete Erkenntniß zu Wege bringen? Wie können Wahrnehmungen, die bloß Einzeldinge als solche darstellen, Urtheile von allgemeiner, unbeschränkter Gültigkeit rechtfertigen?

Nochmals versuchte es die Zeitphilosophie in David Hume (1711 bis 1776), alle ihre Erklärungsmittel darzulegen und zu berechnen. Es geschieht vermöge der Gewohnheit, sagt dieser berühmte Skeptiker — indem er sich zunächst auf den Causalitätssatz bezieht — daß unsere Einbildung gewisse Vorstellungen mit einander verknüpft zu Wirkung und Ursache. So oft ich es will, bewegt sich mein Finger; kraft dieser Gewohnheit bringe ich Fingerbewegung und entsprechenden Willensact durch die Phantasie zusammen als „Wirkung und Ursache", wiewohl ich nicht weiß, ob eine derartige Causalverbindung wirklich vorhanden ist. Die bloße Gewohnheit ist es also, welche auf uns den Eindruck der Nothwendigkeit macht, wenn wir sagen: Jede Wirkung muß eine entsprechende Ursache haben. Hume erklärt die menschliche Erfahrung aus der Gewohnheit: Gewohnheit ist aber weiter nichts als wiederholte Erfahrung. Hume vergißt uns zu sagen, wie denn Gewohnheit, d. h. bloß wiederholte Einzelerfahrung allein für sich im Stande wäre, eine Erklärung für jene Nothwendigkeit abzugeben, welche in den allgemeinen Erfahrungsurtheilen vorhanden ist. Er hat die Erklärung des menschlichen Erkennens um keinen Schritt weiter gebracht und der Wissenschaft kein Plätzchen gelassen, wo sie sich niederlassen könnte, als das Eingeständniß, daß alles Wissen thöricht und grundlos sei, d. h. er hat der Wissenschaft ihr Sterbekissen untergeschoben.

Hume's vergebliche Liebesmühe hat aber wenigstens das Gute gehabt, daß die Frage nach der menschlichen Erkenntniß — die einzige, an welcher sich das verkommene Wissen bei einiger Unbefangenheit noch hätte zurechtfinden können — zu einer recht brennenden wurde. Das Problem stand jetzt da in seiner ganzen Deutlichkeit. „Hume," sagt Kuno Fischer, „hat das Problem nicht gelöst, sondern nur verdeutlicht, aber so

verdeutlicht, daß nach ihm kein selbstständiger Denker dagegen blind sein konnte; er mußte sehen, daß dieses Problem im Vordergrunde aller übrigen stand, und daß auf dem Wege, den Hume gegangen war, das Ziel der Lösung verfehlt wurde. Die Erfahrung, die Bacon zum Instrument der Philosophie gemacht hatte, war seit Locke deren Objekt, dessen Erklärung in erste Frage kam, aber immer wurde die Erfahrung so erklärt, daß sie im Grunde schon feststand; denn der Causalzusammenhang der Erscheinungen galt bei Locke als eine Thatsache der Wahrnehmung, bei Berkeley als eine Thatsache göttlicher Wirksamkeit, bei Hume als eine oft wiederholte Erfahrung. Wer das Problem festhält, muß einen andern Weg suchen, einen neuen Ausgangspunkt nehmen, der nicht mehr innerhalb der Erfahrungsphilosophie liegt, und eine jener Wendungen machen, die Epochen sind. Diese Epoche macht ein deutscher Philosoph, J. Kant." [1]

5. In der That ist es David Hume, durch welchen Kant zu seinem Kopernikus-Unternehmen angeregt wurde. Der große Kritiker wollte die Wissenschaft vor dem Hume'schen Skepticismus erretten. Wenn er ihr nur nicht mit dem scharfen Hauch seines Kriticismus das Lebenslicht vollends ausgelöscht hätte!

Um Kant gehörig zu verstehen, müssen wir uns genau vergegenwärtigen, was Hume im Sinne hatte. Letzterer behandelte, wie wir bemerkten, das große Problem vorzugsweise an dem Gesetz der Causalität. Dieses Gesetz, wornach jede Wirkung eine entsprechende Ursache haben muß, und jede volle Ursache ihre entsprechende Wirkung nach sich zieht, bietet sich thatsächlich jedem denkenden Geiste als ein absolut und allgemein gültiges dar. Mit welchem Rechte behaupten wir das Gesetz in seiner Allgemeingültigkeit? frug Hume. Daß hier die sinnliche Einzelerfahrung nichts erkläre, nahm Hume mit vollem Rechte als feststehend an. Wir gewöhnliche Menschen nun glauben, unser Verstand erkenne bei Gelegenheit irgend einer Sinneserfahrung, namentlich einer innern, was Ursache und Wirkung sei, in der Weise, daß wir Ursache von bloßer Bedingung oder Gelegenheit zu unterscheiden vermögen (ich erkenne z. B., wenn ich spreche oder spaziere, mich als die Ursache meiner Thätigkeit), und hieran erkenne unser Verstand auch das Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung als etwas An-sich-seiendes, was schon vor unserer Sinneserfahrung

[1] Franzis Bacon, 2. Aufl. S. 785.

dagewesen und von ihr unabhängig, als etwas, wenn man so sagen soll, Aprioriſches. Demgemäß gebe es also außer unserm Erkenntnißact eine überſinnliche (weil allgemein gültige) Wirklichkeit, welche der Mensch durch eine überſinnliche Erkenntnißkraft aufgreife. Im Menſchen eine überſinnliche Erkenntniß? also in weiterer Folge eine geiſtige unſterbliche Seele? Das iſt ja die Wahrheit, vor der die vorgeſchrittene Wiſſenſchaft mehr Angſt hat, wie der Teufel vor dem Weihwaſſer. Ein richtiger Mann der „Wiſſenſchaft" ſetzt als ſelbſtverſtändlich voraus, daß der Menſch nur ſinnliches Erkennen habe. So auch Hume. „Er bewies unwiderſprechlich," ſagt Kant, „daß es der Vernunft gänzlich unmöglich ſei, a priori und aus Begriffen eine ſolche Verbindung zu denken, denn ſie enthält Nothwendigkeit." Aber er that mehr: indem er Alles auf bloße Gewohnheit ſtützt, entwerthete er das über die einzelne Sinneserfahrung hinausgehende Erkennen in jeder Hinſicht. So wäre es denn mit aller überſinnlichen Erkenntniß (Metaphyſik), ja mit der ganzen Gewißheit unſeres Erkennens vorbei geweſen. „Seit dem Entſtehen der Metaphyſik, ſoweit die Geſchichte derſelben reicht," ſagt Kant [1], „hat ſich keine Begebenheit zugetragen, die in Anſehung des Schickſals dieſer Wiſſenſchaft hätte entſcheidender werden können, als der Angriff, den David Hume auf dieſelbe machte." Hume's Frageſtellung war demnach von Bedeutung. „Er brachte kein Licht in dieſe Art von Erkenntniß, aber er ſchlug doch einen Funken." Der Funke fiel auf Kant und das Licht des Kriticismus war da. „Ich verſuchte zuerſt, ob ſich nicht Hume's Einwurf allgemein vorſtellen ließe, und fand bald, daß der Begriff von Urſache und Wirkung bei weitem nicht der einzige ſei, durch den der Verſtand a priori ſich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr daß Metaphyſik ganz und gar daraus beſtehe. Ich ſuchte mich ihrer Zahl zu verſichern, und da dieſes mir nach Wunſch, nämlich aus einem einzigen Princip, gelungen war, ſo ging ich an die Deduction dieſer Begriffe, von denen ich nunmehr verſichert war, daß ſie nicht, wie Hume beſorgt hatte, von der Erfahrung abgeleitet, ſondern aus dem reinen Verſtande entſprungen ſeien. Dieſe Deduction, die meinem ſcharfſinnigen Vorgänger unmöglich ſchien, die Niemand außer ihm ſich auch nur hatte einfallen laſſen, obgleich Jedermann ſich der Begriffe getroſt bediente, ohne zu fragen, worauf ſich denn ihre objektive Gültigkeit gründe, dieſe, ſage ich, war das Schwerſte, das jemals zum Behuf der Metaphyſik

[1] Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik S. 5.

unternommen werden konnte."[1] Und Kant hat das Schwerste vollbracht: die Kritik der reinen Vernunft. Sie ist das „Hume'sche Problem in seiner möglich größten Erweiterung"; es handelt sich in ihr um die „Existenz einer gepriesenen und der Menschheit unentbehrlichen Erkenntniß". Es ist ganz Kants Werk, „eine ganz neue Wissenschaft, von welcher Niemand auch nur den Gedanken vorher gefaßt hatte, wovon selbst die bloße Idee unbekannt war, und wozu von allem bisher Gegebenen nichts genutzt werden konnte, als allein der Wink, den Hume's Zweifel geben konnten, der gleichfalls nichts von einer dergleichen möglichen förmlichen Wissenschaft ahnte, sondern sein Schiff, um es in Sicherheit zu bringen, auf den Strand (den Skepticismus) setzte, da es denn liegen und verfaulen mag, statt dessen es bei mir darauf ankommt, ihm einen Piloten zu geben, der, nach sichern Principien der Steuermannskunst, die aus der Kenntniß des Globus gezogen sind, mit einer vollständigen Seekarte und einem Compaß versehen, das Schiff sicher führen könne, wohin es ihm gut dünkt."[2]

6. Ob Kants Leistung wirklich die welterhaltende Bedeutung hat, die er ihr beimißt, wird sich aus unserer spätern Darstellung ergeben. Sicher aber ist, daß die von Kant aufgegriffene und in der Kritik der reinen Vernunft behandelte Frage nach dem Ursprung der menschlichen Erkenntniß gerade in unserer Zeit das lebhafte Interesse aller Denkenden in Anspruch nimmt und auch verdient.

Man möge uns nicht mißverstehen. Wir messen der Erkenntnißtheorie durchaus nicht jene Art von Wichtigkeit bei, welche dieselbe im modernen, Kant'schen Sinne besitzen soll. Die Erkenntnißtheorie hat durchaus nicht — wie man heutigentags will — die ganze Metaphysik in sich aufgehen zu lassen. Auf diesem verfehlten Standpunkte steht z. B. Kuno Fischer, wenn er sich folgendermaßen äußert: „Die Philosophie vor Kant wollte eine Erklärung der Dinge sein, denselben Anspruch machten die empirischen Wissenschaften. Entweder die Philosophie mußte ihre selbstständige Stellung aufgeben und zu den Erfahrungswissenschaften übergehen; das that sie im englischen Realismus, oder sie blieb gegenüber den Erfahrungswissenschaften als eine besondere metaphysische (übersinnliche) Wissenschaft stehen und lebte sich aus: das geschah bei uns innerhalb der Wolf'schen Schule. In beiden Fällen ging

[1] L. c. S. 9. [2] L. c. S. 11.

sie als selbstständige Wissenschaft zu Grunde." Sie ist gerettet, meint Fischer, wenn man ihr etwas Besonderes und doch Thatsächliches zum Gegenstand gibt. So etwas gibt es: es sind die exakten Wissenschaften selbst. Hier soll nun Kant seine Aufgabe ergriffen und gelöst haben. „Object der Erfahrung sind die Dinge, Object der Philosophie ist die Erfahrung, überhaupt die Thatsache der menschlichen Erkenntniß. So hört die Philosophie zunächst auf, eine Erklärung der Dinge zu sein, sie wird eine Erklärung von der Erkenntniß der Dinge." [1] Diesen „für die Philosophie grundlegenden Gesichtspunkt entdeckte Kant. In seinen Händen war die Philosophie wie das Ei des Columbus, er stellte sie fest, während vor ihm Niemand trotz aller Versuche das Ei dazu bringen konnte, zu stehen." Dieß die Worte, mit welchen Professor K. Fischer die unter dem modernen Denken geläufige Anschauung der Sache zum Besten gibt. Eine solche Bedeutung könnte aber dem Erkenntnißproblem erst dann zugestanden werden, wenn zuerst einmal erwiesen wäre, daß der Mensch absolut nichts übersinnlich Wahres zu erkennen im Stande ist. Wir wiederholen es: nie und nimmer darf die Philosophie oder Metaphysik darauf verzichten, mehr sein zu wollen als eine Theorie der menschlichen Erkenntniß; immerfort wird sie darnach streben, das ganze Reich der Wirklichkeit aus deren letzten Gründen zu erklären.

Und doch halten wir die allergrößte Wichtigkeit des Erkenntnißproblems für unläugbar.

Unter den von der Philosophie zu durchforschenden Gegenständen nimmt die menschliche Erkenntniß schon an und für sich eine hervorragende Stelle ein. Sie ist gleichsam das Auge, dessen Einrichtung für uns gewiß nicht weniger Interesse hat, als die Sehobjecte. Wie sollte es nicht dem Philosophen obliegen, sich darüber klar zu werden, in welcher Weise der Erkenntnißvorgang sich vollzieht? Seit Kant hat man die kritische Klarstellung der Bedingungen, unter welchen die Erkenntniß stattfindet, mit einem neuen Namen bezeichnet, man nennt sie die „transcendentale" Wissenschaft; wie Einige wollen, deßhalb, weil hier die Wissenschaft, welche auf die Dinge gerichtet ist, über sich selbst hinaussteigt und auf sich selbst reflektirt. Andere leiten den Namen daher, weil die kritische Philosophie zur Erklärung der Erfahrung sich auf Bedingungen beziehe, welche selbst außerhalb aller Er-

[1] Geschichte der neueren Philosophie. III. S. 16.

fahrung liegen. Noch Andere behaupten, transcendental heiße die kritische Wissenschaft, insofern sie sich auf die „transcendentalen" Bedingungen unserer Erkenntniß beziehe; jenes Prius aber, was unserer Erkenntniß bedingend vorausgehe, heiße transcendental, insofern es auf Transcendentes hinweise[1]. Genützt hat dieses neue Wort gar nichts, geschadet aber sehr viel. Die altherkömmliche Wissenschaft kannte keine „Transcendental-Philosophie". Wohl aber hat sie die Durchforschung der menschlichen Erkenntniß für sehr wichtig gehalten, und wir werden noch oft Gelegenheit haben, daran zu erinnern, wie bereits alle Elemente der wahren Erkenntnißtheorie in der Philosophie der Vorzeit vorhanden sind.

Seit der tendenziösen Abkehr vom Uebersinnlichen, wie sie seit 2—300 Jahren Mode geworden, hat aber die Behandlung der Erkenntnißtheorie — die sogenannte kritische Philosophie — noch eine ganz besondere Bedeutung erlangt. Darin besteht ja gerade eine der Hauptverirrungen unserer Zeit, daß man der menschlichen Erkenntniß ihren übersinnlichen Charakter wegläugnet. Ja man darf kühn behaupten, daß alle großen modernen Irrthümer aus einer schiefen Auffassung des menschlichen Erkenntnißvorganges, und daher des objectiven Werthes unseres Erkennens hervorgegangen sind, oder wenigstens darin ihren bedeutsamsten Halt gefunden haben. Gerade hier hat der menschliche Wahnwitz seine abenteuerlichsten Phantasien ausgeheckt und als Philosophie in die Welt gesetzt. Gerade hier ist die moderne Weisheit mit ihrer Sprache am augenfälligsten zu Ende, und kann am unwiderstehlichsten zu dem Anerkenntniß gebracht werden, daß sie wieder in das Geleise der christlichen Philosophie zurück müsse, wofern es ihr um die Wahrheit ehrlich zu thun ist.

---

[1] Transcendent heißt bei Kant dasjenige, was jenseits, d. i. außerhalb unseres Erkenntnißactes liegt, also die äußern Objecte, insofern sie unabhängig von unserm Bewußtsein existiren, z. B. die Dinge an sich, Noumenon, Gott u. s. w. Transcendental ist zunächst dasjenige, was im erkennenden Subject sich befindet und sich auf Transcendentes bezieht (eine Beziehung nach auswärts besagt). Transcendental ist also alles das, was vor aller Erfahrung in unserem Geiste ist, und unserer Erkenntniß den eigenthümlichen Charakter gibt, die Darstellung von Transcendentem zu scheinen. Endlich heißt die Untersuchung jener aprioriſchen Bedingungen ebenfalls transcendental.

Daraus ist ersichtlich, daß man eigentlich nur insofern von Transcendentalem reden darf, als man die Existenz eines transcendenten Correlates positiv als wahr oder wahrscheinlich oder wenigstens möglich nachgewiesen hat.

Und gerade hier ist auch der Punkt, auf welchen die fortschreitende Entwicklung der deutschen Wissenschaft zusteuert. Heutzutage läuft, wie F. A. Lange bemerkt, das Fundamentalproblem der Naturwissenschaften in ein Problem der Erkenntnißtheorie aus [1].

Also Gründe genug für den christlichen Denker, dieser Frage sein volles Interesse zu schenken. In seinem Erkennen besitzt der Mensch den vornehmsten Theil seiner natürlichen Würde, hier sieht er sich über die gesammte materielle Welt emporragen. Ginge auch die ganze Welt zu Grunde, so bliebe doch noch die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Urtheile, mit denen dem Menschen die Wahrheit behaftet erscheint. Somit darf man wohl sagen, daß hier wie im Gewissen Gott dem Menschen am nächsten steht, d. h. am deutlichsten erkannt wird. Hier liegt des Menschen Ebenbildlichkeit zu Gott, der absoluten Intelligenz. Hier fühlt er sich am entschiedensten zu Gott hingezogen, dessen Ideen den Dingen zu Grunde liegen und dessen Intelligenz in der menschlichen Intelligenz einen Abglanz hat. Kann es befremden, wenn gerade an diesem Punkte die gottentfremdete Wissenschaft riesenhafte Anstrengungen macht, um dem Gehaßten, oder wenigstens Lästigen aus dem Wege zu gehen?

---

[1] Geschichte des Materialismus. II. S. 220.

Zweites Kapitel.

Kants Leistung.

1. Kant wollte durch eine neue Begründung der menschlichen Erkenntniß die Grundlage legen zu der einzig dauerhaften Weltanschauung. Worin haben wir nun diese neue Begründung, das eigentliche Verdienst des großen Kritikers zu suchen?

So groß die Uebereinstimmung aller Männer der modernen Wissenschaft in der Lobpreisung Kants ist, so uneins sind diese nämlichen Lobredner unter sich, wenn es sich darum handelt, zu bestimmen, worin denn die eigenthümlichste und hervorragendste Leistung des großen Denkers zu suchen sei. Die drei geläufigsten Ansichten wollen wir hier angeben, von denen die beiden ersten als grundlos sich herausstellen werden, die dritte das Richtige trifft.

2. Viele finden Kants epochemachende That darin, daß *er zuerst* es gewesen, der eine Darlegung des Erkenntnißvorganges aus dessen Bestandtheilen versucht habe. So auch *Kuno Fischer*, welcher behauptet, Kant habe als der erste den einzig möglichen Gesichtspunkt entdeckt, von dem aus eine stichhaltige Erklärung der Erkenntniß-Thatsache möglich sei. Und welches ist dieser Gesichtspunkt? „Die höchst einfache Wahrheit, daß die Thatsache der Erkenntniß entweder gar nicht erklärt werde, oder aus Bedingungen erklärt werden müsse, die der wirklichen Erkenntniß *voraus* gehen und deßhalb selbst nicht Erkenntniß sind. Dieser transcendentale Standpunkt, wie Kant ihn nennt, war vor ihm keinem aufgegangen.“ [1] Wir werden später Gelegenheit haben, zu erörtern, daß die Manipulationen, welche Kant auf seinem „transcendentalen“ Standpunkt vornimmt, allerdings durchaus neu sind. Aber *vor* Kant hätte es Niemand versucht, die menschliche Erkenntniß aus ihren Bestandtheilen, aus ihrem Grunde zu erklären, den Erkenntnißact und seine Ingredienzen an's Licht zu setzen? Wahrlich, so kann nur Jemand sprechen, der die mit dem

[1] Geschichte der neueren Philosophie. III. S. 23.

Katholicismus über Bord geworfene Philosophie der Vorzeit gar nicht kennt. Kant kannte sie allerdings auch nicht. Und was die moderne kritische Strömung in der deutschen Philosophie betrifft, so datirt nicht einmal diese auf Kant als auf ihren Urheber zurück. Regte sich ja doch vor Kant sogar in der Wolf'schen Schule, der man gemeiniglich gänzlichen Mangel an Kriticismus zum Vorwurf macht, ein bedeutsames Streben nach kritischem Geiste. Mit vollem Rechte bezeichnet Professor A. Riehl in seinem Werke „Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft"[1] den Elsäßer Joh. Heinr. Lambert als den unmittelbaren Vorgänger Kants in der kritischen Philosophie und den Kieler Professor Johann Nic. Tetens als den „eigentlichen und wahren Vorgänger, ja zum Theil selbst Doppelgänger Kants". Von Kant kann man höchstens behaupten, er habe die kritische Strömung verstärkt und in eine „neue" Richtung gebracht.

3. Andere finden die Kant'sche That darin, daß er zuerst die Unmöglichkeit erkannt habe, das gesammte menschliche Erkennen aus der sinnlichen Wahrnehmung zu erklären. Beispielsweise nennen wir Hermann Lotze, welcher „Kants Lehre" darin findet, daß die Erfahrung allein die Gesetze der Wirklichkeit nicht biete. „Wenn wir," sagt Lotze, „zu gleicher Behauptung kommen, so trifft es sich, daß wir zugleich einen wesentlichen Punkt deutscher Philosophie vertheidigen, über den wir von allen Nationen angegriffen werden."[2] Wir können nicht anders sagen, als daß wir in derartigen Aussprüchen jene bedauerliche Beschränktheit des modernen Horizontes dokumentirt finden, über welche kommende Geschlechter staunen werden. Weil diese Zwerge nicht über die niedrigsten Marksteine hinüberzuschauen vermögen, beanspruchen sie die Sonne für ihr Dorf.

Den englischen Empiristen gegenüber ist es bei Kant als ein völlig richtiger Fortschritt (oder besser Rückschritt) zu constatiren, daß der berühmte Kritiker wieder einsah und bewies, die menschliche Erkenntniß werde, wie man es seit Locke immer vergebens versuchte, aus den sinnlichen Wahrnehmungen durchaus nicht erklärt, weil sie eben aus einer bloßen Verarbeitung sinnlicher Vorstellungen nicht entstanden sein könne. „Daß alle unsere Erkenntniß," heißt es in der Kritik der reinen Vernunft (S. 695), „mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel.

[1] Leipzig, Engelmann 1876. S. 186 u. 187.

[2] Logik, S. 570.

Denn wodurch sollte das Erkenntnißvermögen sonst zur Ausübung geweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren? . . . Der Zeit nach geht also keine Erkenntniß in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an." Nun fragt es sich, ob es wohl noch eine Erkenntniß gibt, die wohl *mit* der Erfahrung anhebt, aber darum doch nicht *aus* der Erfahrung entspringt. Das soll, wie Kant sagt, „die Frage sein, auf welche es in der ganzen Kritik der reinen Vernunft ankommt, ob es ein dergleichen *von* der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntniß gebe. Man nennt solche Erkenntnisse a priori und unterscheidet sie von den empirischen, die ihre Quelle a posteriori, nämlich in der Erfahrung haben." [1] Kant bejaht diese Frage. Und auf welche Gründe hin? Wir erwähnten sie bereits. Sie führen sich alle zurück auf die *Nothwendigkeit* und *Allgemeingültigkeit*, die in den meisten unserer Erkenntnisse auftaucht, ohne doch von der Erfahrung herrühren zu können. Sehe ich z. B., daß *dieses* Dreieck drei Winkel hat, so kann mir die bloße Sinneserfahrung nicht den Grund zu der Behauptung hergeben, daß jedes wirkliche und mögliche Dreieck dreiwinkelig sein *muß*. Kant macht darauf hin den Schluß, es müsse eine „besondere Erkenntnißquelle geben, welche eben in der *Apriorität unserer Natur liegt*". „Wo sollte," fragt er, „selbst Erfahrung ihre Gewißheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären?" Den von Kant gewählten Ausdruck „Erkenntniß*quelle*" müssen wir allerdings uns entschieden verbitten, denn derselbe importirt einen Kant'schen Fundamentalirrthum [2]. Insofern aber der Königsberger Denker sagen wollte, es müsse ein höheres Erkenntniß*vermögen* vorhanden sein, ist seine Schlußfolgerung untadelhaft.

Hatte nun nicht die im Katholicismus herkömmliche Philosophie gerade *dieses* schon längst erkannt, mit allem Nachdruck gelehrt, mit vielem Fleiße wissenschaftlich zu ergründen gesucht? Sie hatte ja eben die nächstliegende (psychologische) Erklärung für die menschliche Erkenntniß darin gefunden, daß sie nicht, wie beim Thier, aus einem bloß *sinnlichen* Grunde ausgehe, sondern aus einem *übersinnlichen* Princip,

[1] Kritik der reinen Vernunft S. 696.

[2] Die eigentliche „Quelle" für die ersten allgemeinen Urtheile ist durchaus nicht der Verstand, sondern die objektiven Begriffe des Seins und Nichtseins, des Ganzen und des Theiles; denn aus diesen fließt dem Verstande die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Wahrheit zu.

welches vermöge, aus dem, was durch die Sinne erfaßt wird, das Sein mit seinen allgemein-gültigen Gesetzen, wie es jenseits der sinnlichen Erfahrung liegt, herauszufassen. Die letzte und tiefere (ontologische) Erklärung aber hatte sie darin gefunden, daß Denken und Sein von einer über beiden liegenden Ursache zu einander hingeordnet seien. Das ist der „Apriorismus", der von jeher hell wie die Sonne am Firmamente leuchtet. Und Kant soll der Erste gewesen sein, der die Unzulänglichkeit der Sinneserfahrung für die Erklärung der menschlichen Erkenntniß begriffen hätte?

3. Um nun die wirkliche Leistung des Königsberger Denkers sofort in richtiger Weise aufzufassen, wird es gut sein, darauf Acht zu haben, wie er zu derselben hingeleitet wurde. Einfluß gewinnende Denker können nur dann richtig verstanden werden, wenn man ihre Zeit mit in Erwägung zieht.

Die althergebrachte Erklärung, welche wir so eben erwähnten, war dem Zeitalter Kants völlig entschwunden; war auch überdieß jener durch und durch protestantischen Zeit durchaus antipathisch. Dagegen übte das Vorurtheil, daß die „Wissenschaft" von Gott in der Welt und von einer geistigen Seele im Menschen nichts wissen dürfe, in den höhern Wissenskreisen bereits eine unbestrittene Herrschaft. In jeder Absurdität durfte sich damals (und heute ist's nicht viel anders) der menschliche Geist ergehen; aber wehe ihm, wenn er zu dem Resultate gelangte, man sei wissenschaftlich genöthigt, die Existenz jener beiden übersinnlichen Faktoren anzunehmen! Die öffentliche Meinung taufte jenes Vorurtheil Aufklärung (heute: „modernen Gedanken") und Alle ließen sich aus Eitelkeit die harte Tyrannei gefallen. Hierdurch war jedem zeitdienerischen Forscher der Weg zu der althergebrachten Lösung abgeschnitten.

Zur Würdigung Kants dürfte aber wohl noch mehr zu beachten sein, daß der neue Kopernikus mitten im Protestantismus stand.

Die im Protestantismus anhebende Strömung hatte im Kampfe gegen den Katholicismus jede Achtung vor dem objectiv Bestehenden erschüttert, dagegen die Schätzung des eigenen Subjectes gekräftigt. Es lag so etwas in der Zeit, wie die Ansicht, der erkennende Mensch finde nicht eine objectiv-gültige Wirklichkeit vor, sondern fabricire dieselbe aus sich. „Zur Zeit Kants," bemerkt F. A. Lange, „lag die Erkenntniß der Abhängigkeit unserer Welt von unsern Organen allgemein in der Luft. D'Alembert zweifelte entschieden an der Erkennbarkeit der wahren Objecte; Lichtenberg erklärt, äußere Gegenstände zu

erkennen, sei ein Widerspruch; es sei dem Menschen unmöglich, aus sich herauszugehen; wenn wir glaubten, wir sähen Gegenstände, so sähen wir bloß uns; wir könnten von nichts in der Welt eigentlich etwas erkennen als uns selbst, und die Veränderungen, die in uns vorgingen." [1] Maupertuis hatte in seinen Lettres (Dresden 1752) sozusagen die ganze Welt zu einem subjectiven Seelenphänomen gemacht; er sprach nur von êtres inconnus, qui excitent dans notre âme toutes les perceptions und die dabei doch völlig unbekannt bleiben. Es fehlte also nur noch der Mann, der es klar und deutlich aussprach: Wahrheit und Wirklichkeit ist das Erzeugniß unserer Geistesthätigkeit; die Dinge an sich sind bloße Grillen; unsere Begriffe richten sich nicht nach den Gegenständen, sondern die Gegenstände richten sich nach unsern Begriffen; die Gegenstände der Erfahrung sind überhaupt nur unsere Gegenstände; die Dinge sind nur etwas, insofern wir sie uns vorstellen; eine andere Objectivität außerhalb der dem Erkenntnißvorgange innern „Objectivität" gibt es nicht: von uns und nur von uns geht die gesammte Gestaltung aller unserer Erkenntnisse aus.

Kants Geist ist der Stein, aus dem der Zeitgeist diesen Funken schlug; und hier haben wir Kants weltumwälzende Kopernikus-That.

Indem Kant zunächst für jene Seite des menschlichen Erkennens, welche über die Sinneswahrnehmung hinausragt, eine Erklärung suchte und in rein subjectiven Bedingungen zu finden glaubte, gewann das gesammte menschliche Erkennen eine andere Fassung; es war nicht mehr ein Aufgreifen einer jenseits des Erkenntnißaktes liegenden Wirklichkeit, sondern eine Fabrikation von Vorstellungen.

4. Trachten wir in Kürze den Kant'schen Gedanken zu skizziren.

Kant nahm an, daß jene Vorstellungen, welche wegen ihres nothwendigen und allgemein-gültigen Charakters aus sinnlichen Wahrnehmungen nicht hergeleitet werden können, im Erkenntnißvermögen von vorne herein (a priori) als fertige Formen oder Begriffe vorräthig lägen; dieselben gingen jeder Erfahrung, und zwar als Bedingungen, welche diese erst möglich machten, voraus; die Erfahrung liefere durch Vermittlung der Sinne nur Unbestimmtes und Ungeregeltes. Was in unserm Erkennen den Stoff in gewisse Verhältnisse ordne und bestimme, das seien eben jene in dem Erkenntnißvermögen a priori gelegenen Vorstellungen; letztere hätten somit die Beschaffenheit gestaltender

[1] Geschichte des Materialismus. II. S. 411.

Formen. Wie der nachträglich (a posteriori) hineinfließende Stoff in seiner Unbestimmtheit noch gar keine Erkenntniß sei, so seien auch die ursprünglich (a priori) in uns liegenden Formen so lange leer, bis sie durch Beziehung auf die Erfahrung einen Inhalt empfingen.

Uebersehen wir übrigens nicht, daß Kant mit seinem neuen System sich an einen wirklichen, aber bereits längst bekannten Sachverhalt anlehnt. Ohne jede Frage hat er Recht, wenn er behauptet, daß die menschliche Erkenntniß ohne Zuthun unseres Subjectes, ohne streng normirte Thätigkeit desselben, also ohne ein „apriorisches" Moment nicht zu Stande komme. Ehedem hatte man das apriorische Moment in der übersinnlichen Fähigkeit gefunden, welche durch die wirkliche Wahrheit bestimmt werde.

Welches ist nach Kant dieser apriorische Besitz? Dieses festzustellen ist Sache der „Kritik"; um diese Kritik anzustellen, müssen wir unsere Erkenntnisse ihres Inhaltes entleeren, sie als leere Formen betrachten, so haben wir die reine Vernunft. Wir haben da ein inhaltsloses Etwas, leere Vorstellungen, von denen ausschließlich und in letzter Instanz die unsere erkennende Thätigkeit normirende Nöthigung ausgeht. Wenn ich genöthigt bin zu urtheilen: zwei mal zwei ist vier und niemals fünfe, so geschieht das nicht, weil dem wirklich so ist, sondern weil ich so denken muß. Unser Erkennen ist demgemäß eine reine Urtheilsthätigkeit ohne Einsicht. Ja, nach der Verschiedenartigkeit der Urtheilsthätigkeit lassen sich verschiedene Stammformen (Kategorien) aufstellen, unter die alle Begriffe untergebracht werden. Die Kategorien sind nichts als Formen unserer Denkkraft, welche dem formlosen Inhalt, der uns erst aus der sinnlichen Anschauung zufließt, das Gepräge von Wirklichkeit oder Nothwendigkeit u. s. w. geben.

Aber wie kann Sinnliches in jene leeren Verstandesformen eingegossen werden? Zu diesem Behufe muß es zuerst das sogenannte „Anschauungsvermögen" passiren; hier sind nämlich zwei Formen oder Schemata: Raum und Zeit angebracht, welche dem Wahrgenommenen den Charakter von Räumlichem und Zeitlichem geben, den es natürlich nach Kant'scher Auffassung an sich nicht besitzt. Jenen Theil seiner „Kritik", welcher von diesen beiden Anschauungsformen handelt, nennt Kant „transcendentale Aesthetik", während er die Denkformen in der „transcendentalen Logik" bespricht.

Wenn wir Kant glauben, so gibt es außer dem erkennenden Geiste weder Raum noch Zeit. Es gibt in uns nur zwei vorräthige (aprio-

rische) Formen der Sinnlichkeit, wodurch uns die Dinge neben einander oder nach einander, also im Raum und in der Zeit zu sein *scheinen*. Dieser Schein rührt nur her von jenen Formen, nicht etwa daher, daß die Dinge wirklich im Raume und in der Zeit *sind*. Die *Erscheinungen der Dinge in unserer Sinnlichkeit* geben den geeigneten Stoff ab, den unser Denken in Verarbeitung nimmt und mit Hülfe der Kategorien weiter formt. Nachdem zuerst Raum und Zeit mit ihren verschiedenen Beziehungen in die Dinge *hineingeschaut* worden, wird nun auch die Collection der Kategorien, d. h. Wirklichkeit, Sein, Ursächlichkeit, Möglichkeit u. s. w. in sie *hineingedacht*. Sobald also der Krahnen geöffnet wird, vollendet sich der Guß, der sogenannte „transcendentale Schematismus der reinen Vernunft", in der Weise, daß rohes formloses Material durch die Anschauungsformen hindurch in die Verstandesformen fließt, und da als Wahrheit, Wirklichkeit, Substanz u. s. w. fertig gestellt wird.

5. Aber was ist das Resultat? Was folgert Kant selber in Bezug auf den wirklichen Werth unseres Denkens? Wie verhält sich das Kant'sche Denken zur objectiven Wirklichkeit?

Beachten wir wohl, daß es sich bei dieser Frage um das äußere Object, um den Gegenstand, der *außerhalb* oder *jenseits* unseres Erkenntnißactes liegt, handelt. Von diesem fragt es sich, ob es Gegenstand unseres sichern Erkennens sei [1].

Niemals ist bestritten worden, daß ein wirkliches Ding der Außenwelt, um von uns erkannt zu werden, *unser* Ding, d. h. daß ein *äußeres* Object das *innere* „Object" unseres Erkenntnißactes, der Be-

[1] Die Unterscheidung zwischen der innern (immanenten) Darstellung des Objectes und dem äußern (transcendenten) Object ist bei der Beurtheilung des Kantianismus von der durchschlagendsten Bedeutung. Jene immanente Abbildung des Objectes heißt bei den scholastischen Philosophen species, conceptus, verbum mentis, notio, terminus mentalis oder intentio objectiva. Der Charakter eines *Objectes* im eigentlichen Sinne des Wortes ist ihr selbst durchaus abzusprechen; denn jenes ideale Moment tritt nicht dem erkennenden Geiste als Erkanntes gegenüber, sondern es ist das, wodurch das *äußere* Object erkannt wird. Leider werden die Wörter: Gegenstand, Object, Ding, Körper, real, außer uns, objectiv, objective Realität im Munde Kants in zweifacher Bedeutung angetroffen, indem sie bald das innere, immanente Bild, bald das äußere, transcendente Object bezeichnen. Mit Recht bedauert von Hartmann: „Solche Schwankungen des Sprachgebrauches können natürlich das Verständniß nur auf das Aeußerste erschweren, da man erst aus dem Sinne des Zusammenhanges enträthseln muß, was die jedesmalige Bedeutung des Wortes ist" (Krit. Grundl. d. transcend. Real. Vorrede S. XVII).

wußtseinsinhalt werden muß, wodurch wir erkennen. Denn wie kann ich etwas denken, was nicht mein Gedachtes wäre? Es wäre gar zu naiv, anzunehmen, das Denken liege, um den Ausdruck eines modernen Philosophen zu gebrauchen, „auf dem Sein sozusagen mit der Nase drauf; wie ein Unkundiger, der durch's Fernrohr sieht, meint, das Rohr habe ihm die Dinge so nahe gebracht, daß er sie größer sieht", während der Kundige weiß, daß er nur vermittels eines im Rohr steckenden Bildes die Dinge da draußen betrachtet. Die innere im Erkenntnißacte vorhandene Darstellung des Objectes steht gar nicht in Controverse, wenn nach der objectiven Realität unserer Erkenntnisse gefragt wird; da handelt es sich um die Wirklichkeit eines außer dem erkennenden Princip vorhandenen (transcendenten) Objectes.

Was sagt uns also der große Denker über unser Verhältniß zum Reich der eigentlichen (d. h. transcendenten) Wirklichkeit? Er spricht uns jede Befugniß ab, über die Objecte selbst das zu behaupten, was wir unsern Vorstellungen gemäß nothwendig von ihnen denken. Wohl sagen wir von den Dingen aus, daß sie sind, und so und so sind. Dieses Sein ist aber eine rein subjective Form in meinem Innern. Das bei allen unsern Erkenntnissen entscheidende Moment ist schon vor unsern Erkenntnissen vollständig in uns. Da wir aus uns den Dingen die ganze Erscheinung geben, in der sie uns erscheinen, so wissen wir von den Dingen an sich gar nichts. Kant drückt diesen Gedanken auch so aus, daß er sagt, unsere Erkenntnisse hätten zwar objective Gültigkeit, aber diese bezöge sich nicht auf die Dinge an sich, oder die transcendentalen Objecte, d. h. die Objecte, wie sie außer uns an sich selbst sind, sondern nur auf die empirischen Objecte oder die Erscheinungen, welche als Vorstellungen in unserm Bewußtsein sind. Sage ich z. B. von meinem Freunde: er ist vor zwei Stunden abgereist, er ist jetzt vier Meilen räumlich von mir entfernt, er ist ein Wesen, er ist wirklich, er ist kein Accidenz, so sind das alles Aussagen, die wohl innerhalb meines Erkenntnißactes irgend eine Wirklichkeit haben; ob denselben aber außerhalb Etwas entspricht, ist mir absolut unbekannt.

Wenn nun sogar die sinnlichen Dinge an sich für unser Erkennen absolut unerreichbar sind — da letzteres ja in den bloßen Erscheinungen festgehalten wird — so vermögen wir noch viel weniger durch Vermittlung des Sinnlichen ein übersinnliches (metaphysisches) Sein denkend zu erreichen.

Hiermit ist Kants epochemachende Entdeckung in ihren Hauptzügen

entworfen [1]. Mit wenigen Worten: Wir sind nur berechtigt, über sinnlich-wahrnehmbare Dinge etwas wissenschaftlich zu behaupten, und auch hier nicht über die Dinge selbst, sondern nur über deren Erscheinungen, und auch über diese nur das, was wir selber durch unser Erkennen ihnen geben. Ich mache mir alle meine Erkenntnißobjecte; ich bin also der Producent der ganzen Welt, welche ich erkenne; somit bin ich das Alpha und Omega. Wahrlich eine „Kopernikusthat". Kant glaubte in dieser Weise als der Erste den einzig möglichen Weg gefunden zu haben, um der menschlichen Erkenntniß die ihr bisher mangelnde Zuverlässigkeit zu verschaffen. Wenn man Angesichts der That Kants an das Ei des Columbus erinnert, so gestehen wir, daß uns der Vergleich noch treffender zu sein schiene, wenn wir läsen, Columbus habe das auf die Spitze zu stellende Ei zu Brei zerquetscht.

In den folgenden Kapiteln haben wir im Einzelnen zu untersuchen, wie Kant mit seinem großen Funde die Grundfeste der modernen Wissenschaft geworden ist, sowohl der theoretischen, wie auch der praktischen Wissenschaft.

---

[1] A. Schopenhauer macht darauf aufmerksam, daß der sich aus der Kant'schen Philosophie ergebende Idealismus nicht „neu" sei; namentlich sei derselbe die Hauptlehre der Veden und Puranas, die Lehre von der Maja gewesen. Kant habe aber diese alte Lehre auf eine völlig neue, originelle Weise ausgedrückt, und sie mittels der ruhigsten und nüchternsten Darstellung zur erwiesenen, unstreitigen Wahrheit gemacht. Schopenhauer stellt Kant's Leistung folgendermaßen dar: „Kants größtes Verdienst ist die Unterscheidung der Erscheinung vom Dinge an sich, — auf Grund der Nachweisung, daß zwischen den Dingen und uns immer noch der Intellekt steht, weßhalb sie nicht nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, erkannt werden können. Auf diesen Weg geführt wurde er durch Locke .... Locke hatte vom Dinge an sich den Antheil, welchen die Sinnesorgane an der Erscheinung desselben haben (Klang, Geruch, Farbe ꝛc.), abgezogen; Kant zog nun noch den Antheil der Gehirnfunktionen ab" (Welt als Wille und Vorstellung. 4. Aufl. I. S. 495). „Solche deutliche Erkenntniß und ruhige besonnene Darstellung der traumartigen Beschaffenheit der ganzen Welt ist eigentlich die Basis der ganzen Kant'schen Philosophie, ist ihre Seele und ihr allergrößtes Verdienst. Er brachte dieselbe dadurch zu Stande, daß er die ganze Maschinerie unseres Erkenntnißvermögens, mittels welcher die Phantasmagorie der objectiven Welt zu Stande kommt, auseinanderlegte und stückweise vorzeigte" (l. c. S. 497).

Drittes Kapitel.

Das verweltlichte Wissen.

1. Um zu sehen, wie der große Denker von Königsberg wirklich die Grundfeste des modernen Wissens ist, müssen wir beachten, wie alle wesentlichen Charakterzüge der modernen Wissenschaft in der Kant'schen Philosophie ihren Ursprung haben. Lassen wir zunächst die praktische Seite (Moral, Religion ꝛc.) bei Seite, und stellen wir die Wissenschaft, wie sie im modernen Zeitbewußtsein lebt, der Wissenschaft von ehedem gegenüber, so tritt ein dreifacher Unterschied hervor. Erstens wird jetzt der Wissenschaft nur insofern ein wirklicher Werth im Leben zuerkannt, als sie die Kenntniß der sichtbaren Erscheinungswelt fördert. Zweitens beansprucht die Wissenschaft, so lange sie die zeitlich-sinnlichen Interessen der Menschen in Ruhe läßt, absolute Freiheit als ihr eigenstes Princip. Und drittens offenbart sie in den einzelnen Individuen einen metaphysischen Bautrieb, welcher höchst fruchtbar und originell ist.

Beginnen wir mit dem ersten der drei Charakterzüge. Wir sagen: die moderne Wissenschaft mißt nur der „Erscheinung", der Sinneswelt realen Werth bei; sie ist total säcularisirt.

Früher beschäftigte sich die Wissenschaft mit den Dingen, wie sie sich dem Bewußtsein vermittels der Sinneswahrnehmung und Erscheinung als wirklich existirend offenbaren, und trachtete dieselben aus ihrem Grunde denkend zu erklären. Sie traute der menschlichen Erkenntnißkraft. Was immer das menschliche Denken als nothwendig vorauszusetzenden Grund des erfahrungsmäßig Vorhandenen mit fester und klarer Erkenntniß erschloß, das behauptete sie als wirklich bestehend. Sie bannte sich nicht von vorne herein in die engen Schranken der Sinneswahrnehmung, ja sie fand sogar ihr überwiegendes Interesse darin, das übersinnliche, oder richtiger gesagt, das unter der sinnlich wahrnehmbaren Hülle erscheinende Sein der Dinge zu ergründen. So die Wissenschaft von ehedem.

Des modernen Wissens Grunddogma liegt in der unbedingten Verzichtleistung auf alles Uebersinnliche. Wer z. B. behauptet, man könne wissenschaftlich das wirkliche Dasein Gottes oder Fortbestehen der menschlichen Seele nach dem Tode erweisen, der ist im Banne. Um heutigentags in der Wissenschaft mitmachen zu dürfen, muß man vorerst in blinder Unterwürfigkeit sich dazu bekennen, daß nur Sinnes-Erscheinungen — sei es auf experimentellem, beobachtendem, sei es auf historisch-kritischem Wege — ein festes, unangreifbares Eigenthum der eigentlichen Wissenschaft werden können. Das ganze übersinnliche Gebiet wird als großer Lustgarten für wissenschaftliche Spaziergänger dem Belieben des menschlichen Geistes frei gegeben. Da mag Jeder sagen, was er will; so lange er nur nicht seiner Ueberzeugung den Besitz fester Wirklichkeit und allgemein-gültiger Wahrheit zuspricht, ist Alles gestattet, weil man von der empiristischen Ueberzeugung ausgeht, daß über die Grenzen der sinnlichen Erfahrung hinaus nichts Wahres und Wirkliches mit Bestimmtheit erkennbar ist.

Solche Anschauung ist die Basis dessen, was man die „moderne Welt", das „moderne Leben" nennt. Nur das Gebiet des Sinnlichen ist des Schweißes der Edlen werth; die diesseitige Welt ist des Menschen einziges Gut; Vervollkommnung des menschlichen Könnens ist das idealste aller menschlichen Ziele; die in das Revier der Sinnlichkeit fallenden Interessen sind ausschließlich maßgebend, während Religion, Moral, Wahrheit höchstens noch respektirt werden, insofern sie für irdische Zwecke nützlich sind.

2. Man würde nun wohl dem neuen „Kopernikus" von Königsberg zu viele Ehre anthun, wenn man den gründlichen Umschwung der Anschauungen, wie derselbe sich in den letzten hundert Jahren namentlich in unserem Vaterlande vollzogen hat, auf ihn als auf den ersten Urheber zurückführen wollte. Die jetzt triumphirende Verweltlichung hat ihre mächtige Wurzel in gewissen Elementen der menschlichen Natur. Bereits in der Reformation erblicken wir eine tiefer greifende Abkehr vom Höhern und eine entschiedenere Hinkehr zum Weltlichen. Kant fand bereits den Zug, der die Geister fortriß, vor.

War es aber nicht gerade Kant — so wird man vielleicht einwenden — der der Verweltlichung, wie sie damals vom Auslande her in Deutschland hereinfluthete, mit deutscher Gründlichkeit entgegen trat? Hieran ist etwas Wahres. Er war es, der am Empirismus die Oberflächlichkeit tadelte, und es unternahm, der zum Materialismus hingehen-

den Tendenz des Erfahrungswissens eine tiefere Richtung anzubahnen. „Erfahrung," so beginnt er sogleich seine Kritik der reinen Vernunft (in der Einleitung), „ist ohne Zweifel das erste Produkt, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet. Sie ist eben dadurch die erste Belehrung und im Fortgange so unerschöpflich an neuem Unterricht, daß das zusammengekettete Leben aller zukünftigen Zeugungen an neuen Kenntnissen, die auf diesem Boden gesammelt werden können, niemals Mangel haben wird. Gleichwohl ist sie beiweitem nicht das einzige Feld, darin sich unser Verstand einschränken läßt. Sie sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, daß es nothwendiger Weise so und nicht anders sein müsse. Eben darum gibt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit, und die Vernunft, welche nach dieser Art von Erkenntnissen so begierig ist, wird durch sie mehr gereizt als befriedigt." Er betont es wiederholt und in den unzweideutigsten Ausdrücken, daß die Erfahrung einer Erklärung bedürfe und aus der Erfahrung nicht erklärt werden könne, sondern vielmehr ihre Erklärung in Etwas finde, was vor und über der Erfahrung liege. Aber das ist auch im Wesentlichen Alles, was er gegen den Empirismus zu erinnern hat.

3. So sehr nun auch Kant in dieser Weise dem flachen Empirismus der französischen und englischen Aufklärer Opposition machte, so ist er es doch gerade, der den Empirismus durch dessen wissenschaftliche Vertiefung mit der deutschen Gründlichkeit aussöhnte und ihm im Leben wie in der Wissenschaft den nachhaltigsten Einfluß sicherte. Er hat dieses in dreifacher Beziehung gethan.

Zum Ersten hat der Königsberger Philosoph schon dadurch dem Empirismus eine unangemessene Bedeutung beigelegt, daß er, anstatt die Durchforschung der Erfahrung zu einem präliminarischen Theil der Philosophie zu machen, die höchste Aufgabe der Transcendental-Philosophie in die Beantwortung der Frage legte: Wie ist Erfahrung möglich? Der Zweck, welcher Kant überall vorschwebt, ist kein anderer, als die Bedingungen aller Erfahrung in der Sinnlichkeit und im Denken aufzusuchen. Die Kritik der reinen Vernunft geht wohl über die Erfahrung hinaus in's Gebiet des Aprioriſchen; an dem Beispiel der Mathematik wird zu zeigen versucht, daß unser Denken wirklich im Besitze gewisser Elemente a priori ist; es werden dann jene aprioriſchen Elemente aufgewiesen, die in jedem Erkenntnißact mitwirken und die Erfahrung durchaus bestimmen. Aber bei Allem bleibt stets sein leiten-

der Gesichtspunkt: Was muß ich voraussetzen, um die Thatsache der Erfahrung zu erklären?

Der ganze Reichthum der Fragen, welche über die Erfahrung hinausführen, ist ihm wohlbekannt. „Indem die Philosophie von dem Felde der Erfahrungen anhebt," sagt er, „und sich bis zu diesen erhabenen Ideen allmählich hinaufschwingt, zeigt die Philosophie eine Würde, welche, wenn sie ihre Anmaßungen nur behaupten könnte, den Werth aller andern menschlichen Wissenschaft weit hinter sich lassen würde, indem sie die Grundlagen zu unsern größesten Erwartungen und Aussichten auf die letzten Zwecke, in welchen alle Vernunftbemühungen sich endlich vereinigen müssen, verheißt. Die Fragen: ob die Welt einen Anfang und irgend eine Grenze ihrer Ausdehnung im Raum habe, ob es irgendwo und vielleicht in meinem denkenden Selbst eine untheilbare und unzerstörliche Einheit, oder nichts als das Theilbare und Vergängliche gebe, ob ich in meinen Handlungen frei, oder, wie andere Wesen, an dem Faden der Natur und des Schicksals geleitet sei, ob es endlich eine oberste Weltursache gebe, oder die Naturdinge und deren Ordnung den letzten Gegenstand ausmachen, bei dem wir in allen unsern Betrachtungen stehen bleiben müssen: das sind Fragen, um deren Auflösung der Mathematiker gerne seine ganze Wissenschaft dahin gäbe; denn diese kann ihm doch in Ansehung der höchsten und angelegensten Zwecke der Menschheit keine Befriedigung verschaffen u. s. w." [1] Wenn man sich in dieser Weise der Größe und der Fülle der idealen Welt bewußt geworden ist, so liegt es doch nahe, der Transcendentalphilosophie als höchste Aufgabe auch die Lösung der Frage aufzuerlegen: Was habe ich von dem, was ich mit Denknothwendigkeit über die Sinneserfahrung hinaus als wirklich seiend denken muß, zu halten? Statt dessen redet Kant vom „bodenlosen Abgrund der Metaphysik", von einem „finstern Ocean ohne Ufer und ohne Leuchtthurm", von einem „Kampfplatz endloser Streitigkeiten"; er beschuldigt die Metaphysik, „ein Blendwerk von Wissen" zu sein. Wenn auch die ablehnende Stellung Kants zur Metaphysik vielleicht in seinen Aeußerungen nicht so consequent festgehalten sein sollte, so tritt sie in seiner Philosophie desto entschiedener hervor. Denn die ganze Philosophie läßt er in der Erklärung der Erfahrung aufgehen und hat insofern schon im voraus die Erfahrung in ihrer unberechtigten Stellung anerkannt. Dieser sozusagen taktische Fehler wäre an sich kaum besonderer Erwäh-

[1] Kritik der reinen Vernunft S. 368.

nung werth, wenn er nicht die innere Verwandtschaft Kants zum Empirismus kennzeichnete.

4. Zum Zweiten kommt nämlich Kant in dem weitern Verlauf seines philosophischen Denkens auch zu dem Resultat, daß unser Gesammterkennen ganz und gar auf das Erfahrungsmäßige als solches, auf die Erscheinung, beschränkt sei, wir also nichts über die Sinneserfahrung Hinausliegendes mit Bestimmtheit erkennen können.

Wohl erkennt er in uns Elemente an, welche außer dem Bereiche der Erfahrung liegen. Es sind zunächst die Anschauungs- und Verstandesformen; die Verstandesbegriffe, darunter z. B. die Denkschablone, daß jedes Ding seine Ursache haben müsse, kurz, das sogenannte Aprioriſche. Aber das Alles hat nur Gültigkeit, so lange es auf die Erfahrungsobjekte, d. i. die Erscheinungen angewendet wird. „Alles Denken muß sich, es sei geradezu (directe) oder im Umschweife (indirecte), zuletzt auf Anschauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann.“ [1] Das „Denkgesetz“ z. B., daß jede Veränderung eine entsprechende Ursache haben müsse, hat nur innerhalb des Erfahrungsgebietes seine Gültigkeit; ob es aber auch über das Gebiet der Sinneserfahrung hinaus gilt, das wissen wir nicht. So auch die übrigen Begriffe und Principien.

Es sind dann außer den Verstandesbegriffen noch die drei „Ideen“: Gott, Welt und Seele, Vernunftbegriffe genannt. Aber diese Ideen sind ebenso leer und nichtssagend, wie die Verstandesbegriffe; ja diesen stehen sie sogar an Werth nach, da ihnen von Kant die empirische Anwendbarkeit abgesprochen wird. Sie sind so eine Art von Luxusartikeln. Wie nämlich der Verstand das Vermögen der Begriffsbildung und des Urtheilens ist, so ist die Vernunft das Vermögen des Schließens. Sie möchte nun gern ihren Schlüssen eine abgerundete Vollständigkeit geben, ähnlich wie man an einem Hause der Symmetrie wegen blinde Fenster malt. Hierzu fordert und setzt die Vernunft jene drei Gebilde: die Idee des Ichs oder der Seele, als einer einfachen, unvergänglichen Substanz, die Idee der Welt als eines vollständigen Ganzen, und die Idee Gottes als des Inbegriffs aller Realität. Daraus ist ersichtlich, „die reine Vernunft hat unter ihren Ideen nicht besondere Gegenstände, die über das Feld der Erfahrung hinauslägen, zur Absicht, sondern fordert nur Vollständigkeit des Verstandesgebrauches im Zu-

[1] Kritik der reinen Vernunft S. 31.

sammenhange der Erfahrung."[1] Der Verstandesgebrauch innerhalb des Gebietes der Sinneserfahrung, das ist das Einzige, was für den Menschen wissenschaftliches Interesse hat. Jene Vernunftideen sind nichts als „Postulate", „Principien für den Verstandesgebrauch", insofern die Begriffe des Verstandes durch den Vernunftgebrauch zu einer höhern Einheit zusammengeordnet werden sollen. Wollte die Vernunft voraussetzen, daß den Ideen ein wirkliches Etwas, ein Ding an sich entspreche, so wäre das eben der „Vorwitz und die Vermessenheit der ihre wahre Bestimmung verkennenden Vernunft", welche „mit Einsicht und Wissen groß thut, da wo eigentlich Einsicht und Wissen aufhören". Wenn wir Kant glauben, so hat nicht nur die bisherige Metaphysik (die rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie) durch solche Vermessenheit gesündigt, sondern wir alle thun es fortwährend unwillkürlich in Folge einer „unvermeidlichen Illusion", eines „transcendentalen Scheins", der, was die Vernunft nur hinmalt, als wirklich erscheinen läßt. Das findet sogar Schopenhauer zu arg. Er tadelt es, daß sein gefeierter Meister jene drei Begriffe aus der Natur der Vernunft nothwendig entspringen lasse und doch darthue, sie seien unhaltbar und von der Vernunft nicht zu begründen; er also die Vernunft selbst zum Sophisten mache, indem er sage: „Es sind Sophistications, nicht des Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste sich nicht losmachen und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals los werden kann." Und dann fährt Schopenhauer fort: „Darnach wären diese Kant'schen Ideen der Vernunft dem Focus zu vergleichen, in welchem die von einem Hohlspiegel convergirend zurückgeworfenen Strahlen einige Zolle vor seiner Oberfläche zusammenlaufen, in Folge wovon durch einen unvermeidlichen Verstandesprozeß sich uns daselbst ein Gegenstand darstellt, welcher ein Ding ohne Realität ist."[2]

Das ganze Resultat der Vernunftkritik haben wir hiemit bereits vernommen; es lautet in Kürze: der Mensch vermag nichts anderes zu erkennen, als nur die sinnlich-wahrnehmbare Natur, und auch diese nur nach ihrer Erscheinungsseite. Die mit so vieler Emphase aufgeworfene Frage, ob Metaphysik möglich, wird im Grunde einfach verneint.

5. Kant wußte es gut und er pochte nicht wenig darauf, daß er

---

[1] Prolegomena S. 100.

[2] Welt als Wille und Vorstellung. I. S. 578.

auch in dieser Beziehung mit Kopernikanischer Kühnheit der ganzen rationalen Philosophie entgegenzutreten habe. Die Empiristen abgerechnet hat die gesammte Menschheit zu allen Zeiten ihre Ueberzeugung dahin ausgesprochen, daß wir Uebersinnliches mit Gewißheit erkennen können. Daß wir solche Erkenntniß durch das Denken der Vernunft gewännen, war die nämliche Ueberzeugung. Der Professor von Königsberg läßt sich nicht abschrecken. In ausführlichster Weise unternimmt er zu zeigen, daß die Sätze der rationalen Psychologie, durch welche die wirkliche Existenz der Seele als einer einfachen unvergänglichen Substanz erwiesen werden soll, nur Erschleichungen, „Paralogismen der Vernunft" seien; daß die Beweise der rationalen Kosmologie über das wirkliche Sein und den Ursprung der Welt sich ebenfalls in Widersprüche, „Antinomieen der Vernunft" auflösen, daß endlich die rationale Theologie ebenso unvermögend sei, Beweise für das Dasein Gottes beizubringen[1].

Den erschreckten christlichen Gemüthern des deutschen Volkes sagte Kant: Ich will nicht dem Atheismus das Wort reden, ich will nur zeigen, daß wir über die Menschenseele, das Weltganze und über Gott wissenschaftlich nichts erkennen können und alle Forschungen der speculativen Vernunft mit einem non liquet enden. Zum Troste der „orthodoxen" Seelen will er sogar die Erkenntniß jener metaphysischen Wahrheiten, die er aus der (speculativen) Wissenschaft hinausgewiesen hat, als ein „Postulat" mit Hülfe der practischen Vernunft wieder gewinnen. Er selbst gesteht aber ein, wie spärlich und schwankend eine solche Erkenntniß sei. Gehörigen Orts werden wir genauer darauf hinzuweisen haben, daß Kants Postulate der practischen Vernunft nichts sind, als hohle Fictionen, die man sich machen darf, wenn man das Gemüthsbedürfniß dazu verspürt. Welcher Empiriker ließe sich solche Lehre nicht gefallen?

Daß das Kants Lehre sei, steht unerschütterlich fest. An Epikur lobt der große Kritiker die Consequenz, daß er „mit seinen Schlüssen niemals über die Grenze der Erfahrung hinausgegangen" sei, während z. B. Locke, „nachdem er alle Begriffe und Grundsätze von der Erfahrung abgeleitet hat, soweit im Gebrauche derselben geht, daß er behauptet, man könne das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, ob

[1] Die hieher gehörigen Kant'schen Ausführungen hat in bündiger und dabei vollständiger Weise wiedergegeben Stöckl, Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. S. 759—763.

zwar beide Gegenstände ganz außer den Grenzen möglicher Erfahrung liegen, ebenso evident beweisen, als irgend einen mathematischen Lehrsatz“ [1]. Als ein Recensent in der Kritik der reinen Vernunft „höheren Idealismus“ entdeckt haben wollte, erklärt Kant: „Der Grundsatz, der meinen Idealismus durchgängig regiert und bestimmt, ist: Alle Erkenntniß von Dingen aus bloßem reinen Verstande oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein, und *nur in der Erfahrung ist Wahrheit*.“ [2] Zur Illustration des Kant'schen Gedankens nur noch eine Stelle: „Naturwissenschaft wird uns niemals das Innere der Dinge, d. i. dasjenige, was nicht Erscheinung ist, aber doch zum obersten Erklärungsgrunde der Erscheinungen dienen kann, entdecken; aber sie braucht dieses auch nicht zu ihren physischen Erklärungen; ja, wenn ihr auch dergleichen anderweitig angeboten würde (z. B. Einfluß immaterieller Wesen), so soll sie es doch ausschlagen, und gar nicht in den Fortgang ihrer Erklärungen bringen, sondern diese jederzeit nur auf das gründen, was als Gegenstand der *Sinne* zu Erfahrung gehören und mit unsern wirklichen Wahrnehmungen nach Erfahrungsgesetzen in Zusammenhang gebracht werden kann.“ [3]

Kant kennt somit keine andere Quelle von Erkenntnissen als die *Erfahrung*; und „dieß ist es,“ wie *E. v. Hartmann* bemerkt, „was auch die empiristische Schule des modernen Realismus mit stets erneuerter Pietät auf Kant blicken läßt, der zuerst in Deutschland diesen Satz aufgestellt und verfochten hat.“

6. Was aber Kant eigentlich zum Vater des modernen wissenschaftlichen Empirismus stempelt, das ist der *dritte* Kapitalfehler, der darin liegt, daß er — im Geiste des alten Nominalismus — die menschliche Erfahrung ohne weiteres als eine *rein sinnliche* ausgibt. Sehen wir uns nach einer Begründung dieser Anschauung um, so läßt uns der große Kritiker im Stiche. Ueberall setzt er es als etwas Selbstverständliches voraus, daß die menschliche Erfahrung als eine rein sinnliche sich nur auf materielle Einzelerscheinungen beziehe. Vergegenwärtigen wir uns recht lebhaft die Thatsache, in der die gesammte Menschheit wie in einer Atmosphäre lebt, und die doch von Kant geläugnet wurde: die Thatsache, daß die menschliche Erfahrung einen nicht bloß sinnlichen Charakter hat, sondern *im Sinnlichen den Sinn überragt*. Greifen

---

[1] Kritik der reinen Vernunft S. 658.
[2] Prolegomena S. 154.
[3] Proleg. S. 127.

wir aus den Millionen Thatsachen ein paar heraus. Zeichne ich mir einen stumpfwinkligen Triangel hin, so erkenne ich in demselben einen stumpfen Winkel; dieß vermöge des Sinnes, der auf das materielle Einzelding hingerichtet ist. Ueberdieß fühle ich mich aber auch von diesem Dreieck in der Weise afficirt, daß ich erkenne, es widerstrebe seinem Wesen als Dreieck, mehr denn Einen (innern) stumpfen Winkel zu haben; d. h. ich erfahre etwas über den Sinn Hinausliegendes; auch dem feinst-organisirten Thier ist diese Erfahrung unzugänglich. Ich erfahre, daß ich gehen will, und erfahre, daß ich darauf die Füße in Bewegung setze; zugleich erfahre ich nicht bloß, daß mein Gehen hier und jetzt eine Ursache hat, sondern daß es eine Ursache haben muß; ich erfahre darin die Anwendung des allgemein-gültigen Satzes (den ich eben aus jener Anwendung zu erschließen vermag), daß jedes Bewegtwerden ein Bewegen voraussetzt. Das Alles ist Erfahrung; in evidentester Weise schließt sie ein den Sinn überragendes Element ein. Die Empiriker hatten diese Thatsache todtgeschwiegen und Kant operirte in der naivsten Weise mit dem gefälschten Erfahrungsbegriff weiter.

Man stößt sich vielleicht an der Einfachheit obiger dem gewöhnlichsten Leben entnommenen Beispiele, man glaubt, ein Riese wie Kant stolpere nicht über solche Strohhalme. Aber solche Beispiele sind wie Meereströpflein, durch deren Analyse man die Beschaffenheit eines ganzen Oceans erkennt. E. v. Hartmann, der, wenn er das Pensum anderer moderner Denker zu corrigiren hat, wohl einmal einen gescheidten Gedanken ausspricht, sagt irgendwo: „Wie trivial auch diese Art von Beispielen und wie überflüssig ihre Beachtung scheinen mag, so ist doch zu bedenken, daß wir gerade an ihnen darüber zur Besinnung kommen müssen, bis zu welchem Grade eine einseitige Schuldoctrin unsere Köpfe verwirrt hat." Nicht ohne Grund verschmähen es die falschen Doctrinen, aus dem Nebelreich complicirter Begriffsverbindungen sich zu einer Bewährung an den einfachsten Beispielen des täglichen Lebens herabzulassen. Namentlich sind für die Beurtheilung des Kantianismus die „trivialsten Beispiele die allerbesten", weil er gerade die Auffassung gründlichst umwälzt, welche die Basis des Lebens bildet.

7. Als ein viertes Moment, wodurch Kant der Verweltlichung Vorschub geleistet hätte, könnten wir noch anführen, daß er durch die Art seines Philosophirens sehr Vielen ein tieferes, ruhiges Nachdenken verleidet, die Philosophie überhaupt in Mißcredit gebracht hat. Doch hier haben jene viel mehr gesündigt, welche an Kants Rockschößen

hingen, d. h. welche Kants eigenthümliche Erkenntnißtheorie blindlings als ausgemacht hinnahmen, und in die nebelhaftesten Regionen weiter speculirten. Welcher vernünftige Mensch hätte da Lust verspüren können, zu folgen? Lieber verzichtete man auf allen Apriorismus und die ganze Metaphysik, und hielt sich an der handgreiflichen Wirklichkeit. Es genügt, dieß nur flüchtig erwähnt zu haben.

Aus dem oben Gesagten erhellt, daß man Kant mit Fug und Recht als die eigentlichste wissenschaftliche Stütze jener Verweltlichung bezeichnen kann, welche jetzt am Mark des deutschen Volkes frißt. Wer mit Kant die „Erfahrung" zum Centralobject des wissenschaftlichen Nachdenkens macht, wer mit ihm behauptet, daß nur in der Erfahrung Wahrheit und daß des Menschen Erfahrung nur Sinneserfahrung sei, der handelt recht, wenn er nur den Ansprüchen der Sinneswelt Werth beilegt [1]. Nur was wirklich ist, kann von einem vernünftigen Menschen als realer Factor in Rechnung gebracht werden. Was kümmert mich ein übersinnliches Jenseits, von welchem ich gar nichts erkennen kann, welches ich mir höchstens aus Gemüthsbedürfniß hinträumen darf, wenn es mir beliebt?

[1] So haben es sämmtliche Vertreter der modernen Wissenschaft praktisch gehalten. Nichts drolliger, als die Versuche, ihnen den Heiligenschein heroischer Weltverachtung anzuheften. Kant ist unter diesen „Heiligen" der „Heiligste". Und doch entwirft Reichardt in der Urania 1812 von ihm folgendes Bild: „Kant war ein an Leib und Seele ganz trockener Mann .... Eine hohe heitere Stirn, feine Nase und helle klare Augen zeichneten sein Gesicht vortheilhaft aus. Aber der untere Theil desselben war dagegen auch der vollkommenste Ausdruck grober Sinnlichkeit, die sich bei ihm besonders im Essen und Trinken übermäßig zeigte."

Viertes Kapitel.

Die „freie" Wissenschaft.

1. Auf nichts sind die Bewunderer der neuen Zeit so stolz, als darauf, die Wissenschaft frei zu sehen. Die moderne Wissenschaft selber erblickt in ihrer absoluten Freiheit ihr eigentliches Lebensprincip. Dem Kenner wirklicher Verhältnisse könnte dieses Pochen auf Freiheit bei den modernen Gelehrten absonderlich vorkommen. Denn ohne besondere Schwierigkeit ließe sich die These beweisen, daß niemals, so lange die Welt steht, auf dem Gebiete der Bildung und des wissenschaftlichen Forschens so wenig Freiheit und Selbstständigkeit geherrscht habe, wie jetzt. Im Juli 1791 schrieb J. G. Fichte an Kant: „Es kann dem Manne (Kant), der in seinem Fache Alles tief unter sich erblicken muß, was ist und was war, nichts Neues sein, zu lesen, was ihn nicht befriedigt; und wir andern Alle werden uns ihm, wie der reinen Vernunft in einem Menschenkörper, nur mit bescheidener Erwartung seines Ausspruches nahen dürfen."[1] Dieß ist das richtige Bild unserer Zeit, nur daß jetzt nach fast hundert Jahren „die reine Vernunft in einem Menschenkörper", deren Aussprüche unsere „gebildeten" Zeitgenossen bescheiden erwarten, sich in's Unglaubliche vervielfacht hat. Was sehen wir? Einige Männer, die sich in irgend einem untergeordneten Spezialfach irgend einen Namen gemacht haben, dabei sich durch Belesenheit, durch Kühnheit im Umstürzen vor den Andern hervorthun, stehen auf und construiren die ungeheuerlichsten Systeme; ihnen stürzt die Masse der „Gelehrten" blindlings nach, wie es gerade Neigung, Interesse oder eine Zufälligkeit fügt; da die wenigsten fähig sind, Eigenes zu bieten, decken sie sich mit dem Schimmer eines großen Namens, einige unverstandene Sätze nennen sie ihre „Ueberzeugung", und sind erst recht stolz auf ihr selbstständiges Wissen, wenn sie von Allem Etwas und im Ganzen Nichts wissen. Doch wir schweifen ab; von der Un-

[1] Kants Werke XI. S. 132.

freiheit der jetzigen Wissenswelt wollten wir ja nicht reden, sondern von ihrer Freiheit.

Es ist eine vor aller Welt offen daliegende Thatsache, daß jetzt die Wissenschaft in einer gewissen Weise frei — wir würden lieber sagen: schrankenlos — ist, wie sie es früher nicht war. Hier liegt uns nun die Aufgabe ob, zu zeigen, daß diese sogenannte Freiheit der Wissenschaft wesentlich Kantianismus ist. Zu dem Zwecke brauchen wir dieselbe nur einmal recht genau in's Auge zu fassen.

2. Es gibt Dinge, welche man am leichtesten und besten durchschaut, wenn man ihr Gegentheil recht zu begreifen sucht. Zu diesen rechnen wir auch die in Rede stehende Freiheit. Wohlan, besichtigen wir also einmal die „Fesseln", mit welchen die Wissenschaft ehedem beladen war.

In der vormodernen Zeit legte man die Bedeutung des Wissens in seine Uebereinstimmung mit der objectiven Wahrheit. Die Wissenschaft galt etwas, insofern sie das Mittel darstellte, um dem einzelnen Menschen zum Besitz wirklicher Wahrheit zu verhelfen. Wahrheit war das Ziel, Wissenschaft war der dahin führende Weg, also nicht Promenade; sie war sich nicht Selbstzweck. Die Wissenschaft vor Abirrung von der Wahrheit zu bewahren, hielt man für erlaubt, für eine Wohlthat, unter Umständen für geboten.

Man ging ferner von der Ueberzeugung aus, daß der Mensch sich der Erkenntniß übersinnlicher Wirklichkeit, überhaupt nothwendiger unveränderlicher, allgemein-gültiger Wahrheiten ebensowenig entschlagen könne, wie seiner eigenen Natur, daß folglich nach Kenntnißnahme solcher Wahrheiten für ihn die Freiheit aufhöre, solche Wahrheiten zu ignoriren, zu bezweifeln, oder gar in ihr Gegentheil zu verkehren.

Ebenso war man überzeugt, sowohl für den einzelnen Menschen als für die menschliche Gesellschaft liege Bestimmung und Glück in der Wahrheit und ihrer Beachtung; es sei also nicht gleichgültig für die Menschheit, ob die Wahrheit in ihrem Schooße, sei es aus Beschränktheit, sei es aus Bosheit, gefälscht werde. Dem Irrthume konnte man höchstens in unschädlichen Fällen die negative Berechtigung eines unvermeidlichen Uebels zugestehen. Wie ein im Halbdunkel umhertappender Wanderer sein Ziel schwerlich erreicht, ohne auch einmal daneben zu tappen, so kann man auch wohl dem nach Wahrheit forschenden Menschen das Wort des Dichters zurufen: „Wenn Du nicht irrst, kommst Du nicht zu Verstande." „Irren" ist aber deßhalb doch noch nicht der rechte Weg zur Wahrheit.

Dann aber verschloß man sich auch nicht der Erkenntniß der Thatsache, daß der wirkliche Mensch wohl auf die Wahrheit angelegt, aber deßhalb doch noch nicht eine reine Denkmaschine sei. Man nahm das menschliche Erkennen so, wie es sich in der Wirklichkeit gibt: für schwach und mancherlei Einflüssen ausgesetzt. Man sah die Möglichkeit, daß der einzelne Mensch sein intellectuelles Können zu egoistischen Zwecken und zwar unter Schädigung der Gesammtinteressen mißbrauche, und begriff nicht, warum man Wahrheiten, die für die Menschheit von entscheidender Wichtigkeit wären, schutzlos jedem Angriff überlassen solle.

Endlich hielt man dafür, die Wahrheit habe ihren erhabenen Einfluß an den einzelnen Individuen nicht gerade dadurch auszuüben, daß Jeder sie durch selbsteigene Einsicht durchschaue, als vielmehr dadurch, daß sie gekannt und anerkannt werde. Die persönliche Thätigkeit galt mehr als Vorbedingung, höchstens als Mittel, wodurch die Wahrheit ergriffen, als Kanal, durch welchen in vielen Fällen die Wahrheit den Einzelnen ganz oder zum Theil zufließe.

3. Bei der großen Beschränktheit, welcher die Einsicht mancher Individuen unterliegt, — bei der unbeschreiblichen Quecksilbernatur des menschlichen Geistes, den heute stößt, was ihn gestern zog, — bei den vielen ablenkenden und störenden Einflüssen, welchen sich die persönliche Einsicht gerade in den wichtigsten Punkten ausgesetzt findet, zog der gemeine Menschenverstand, und mit ihm die ganze außermoderne Wissenschaft aus der Wichtigkeit des Wahrheitsbesitzes Folgerungen, welche sich allerdings als eine Beschränkung der menschlichen Wissensthätigkeit darstellen. Eine kurze Schilderung derselben ist gerade dasjenige, was den eigentlichen Sinn ihres Gegentheiles, nämlich der modernen Wissenschaftsfreiheit, und zugleich damit auch den Kant'schen Charakter der letztern uns am besten bloßlegen wird.

Erstens: Die Dazwischenkunft der Autorität, die Unterwerfung unter fremdes Urtheil bezüglich des Besitzes wichtiger Wahrheiten ist nicht bloß zulässig, sondern im Allgemeinen naturgemäß.

Zweitens: Besitz und Verjährung hat auch auf dem Gebiet des Wissens insofern eine Berechtigung, daß es verwerflich erscheint, ohne gewichtige Gründe gegen allgemein geltende Ansichten vorzugehen.

Drittens: Der Mensch ist für die Wahrheit zu erziehen; d. h. die Wahrheit soll als etwas Gegebenes von entscheidender Wichtigkeit an ihn herantreten. Unter den verschiedenen Einflüssen, denen sich der Mensch, und namentlich die Jugend nicht zu erwehren vermag, sollen

die wahrheitsfeindlichen ferngehalten, hingegen jene Einflüsse verstärkt werden, welche der Wahrheit günstig sind.

Viertens: Auf die gesellschaftlichen Gestaltungen des Lebens hat an erster Stelle nicht die Rücksicht auf möglichst schrankenlose Thätigkeit des Einzelnen, sondern die Rücksicht auf die Wahrheit einzuwirken.

Fünftens: Es muß dem Menschen höchst erwünscht sein, wenn ihm jene großen Wahrheiten, die für sein Lebensglück den Ausschlag geben, unter übermenschlicher Garantie geboten werden. Eine *von Gott ausgehende Offenbarung* jener Wahrheiten, die als historisch nachweisbare Thatsache in der Vergangenheit steht, ist als die größte Wohlthat zu begrüßen.

Sechstens: Eine solche der Menschheit gewordene Offenbarung vorausgesetzt, ist es höchst erwünscht, daß Gott eine *den Menschen zugängliche Autorität* hinsetzt, welche unter göttlichem Beistande den Wahrheitsschatz bewacht, im Interesse der Menschheit alle Angriffe autoritativ zurückweist, und in Folge davon das Urtheil Einzelner in bestimmte Schranken weist. Die Bestimmung des Menschen, sich der Wahrheit zu *unterwerfen*, erhält dadurch eine concretere, der menschlichen Natur entsprechendere Fassung.

Wie man sieht, sind die hier angedeuteten, im Interesse des Wahrheitsbesitzes liegenden Beschränkungen launenhafter Willkür auf Eigenheiten der menschlichen Natur begründet, wie sie nun einmal ist. Die „nicht-freie" Wissenschaft hört auch heute noch nicht auf, dieselben als nothwendig zu vertheidigen.

Aber, so dürfte man vielleicht fragen, werden jene Schranken nicht in Folge des Fortschrittes und der Bildung entbehrlich? Im Gegentheil, antwortet die „nicht-freie"; die Wissenschaften zu pflegen und zum Gemeingut des Volkes zu machen, ist eine gute Sache, hat aber die schlimme Schattenseite, daß in den einzelnen Individuen leicht eine Entwicklung von isolirendem Hochmuth und stolzem Selbstvertrauen begünstigt wird. „Wann prunkhafte Namen," sagt *Balmes*, „gelehrtes Gepränge u. dergl. dem Menschen eine hohe Vorstellung der Macht seines Geistes einimpfen, wann glanzvolle Ideen in große Massen getragen werden, gerade dann ist eine lebendige Autorität nothwendig, welche mit starkem Schild das heilige Erbe jener über alle Zeit und Oertlichkeiten erhabenen Wahrheiten schirmt, ohne deren Erkenntniß der Mensch ewig den schwankenden Fluthen seiner Irrthümer und Launen Preis gegeben bleibt, und mit unsicherm Schritte von der Wiege bis zum Grabe hin-

wankt; jene Wahrheiten, auf welchen das gesellschaftliche Gebäude wie auf einer festen Grundlage ruht; wird diese Grundlage einmal erschüttert, dann geht das ganze Gebäude aus den Fugen, stürzt und zerfällt in Trümmer."

Mit wenigen Worten gesagt: Ehedem schrieb die gebildete Menschheit auf ihr Panier: Wahrheit! sie beschränkte die Freiheit des Mißbrauches und des Irrthums, um sich desto mehr der Freiheit zu erfreuen, die aus dem Besitz der Wahrheit entspringt. Solche Lebensanschauung gilt dem modernen Treiben als zu Grabe getragen. Freiheit! steht jetzt auf der Fahne; man proklamirt Freiheit für jedes menschliche Belieben, während man die Freiheit, welche sich irgendwie auf den Besitz der Wahrheit stützt, knebelt.

Indem wir die Schranken von ehedem ausführlich darlegten, haben wir zugleich die „Freiheit" beschrieben, welche jene Schranken verabscheut.

4. Sollte es wohl schwer fallen, in dieser modernen Wissensfreiheit die Züge des Kantianismus wiederzufinden? Wir brauchen die Bewunderer solcher Freiheit nur um eine Begründung derselben anzugehen, und wir werden nichts als die Fundamentalsätze der Kant'schen Philosophie zu hören bekommen.

Man wird uns sagen: die Freiheit ist gefordert von der Würde des menschlichen Gedankens; die menschliche Denkthätigkeit ist sich selber Zweck, sie ist des Inhaltes baar, unabhängig von vorliegender Wahrheit, ist souverain. Wie darf man eine Speculation eindämmen, die sich in leeren Gedanken bewegt und keinen Anspruch erhebt, in der gegebenen Wirklichkeit einen entsprechenden Inhalt zu haben? Subjective Thätigkeit ist Alles, Besitz objectiver Wahrheit ist Nichts. Also genau Kants Lehre vom reinen Denken.

Man wird uns zweitens antworten: Wie sollte die Wissenschaft nicht absolut frei sein, da doch für jeden einzelnen Menschen gerade das wahr ist, was er sich denkt? Das Denken ist ja kein Aufgreifen objectiv bestehender Wirklichkeit, sondern eine Construction, durch welche sich jeder die Wahrheit macht. Objective Wahrheit als etwas Festes, Bestimmtes gibt es nicht: sie ist eine variable Größe. „Wir können nicht anders sehen, als unser Auge zuläßt, nicht anders reden, als uns der Schnabel gewachsen ist, nicht anders auffassen, als die Stammbegriffe unseres Verstandes bedingen." [1] Wie wäre es möglich, daß der

[1] Lange, Geschichte des Materialismus II. S. 205.

Mensch, dieser Denkautomat, einmal auf verderbliche Irrwege geriethe? Was kann ihm an der objectiven Wirklichkeit gelegen sein, die sich *nach ihm* zu richten hat? Alles, was der Mensch denkt, ist *für ihn* wahr; das ist genug. Gehe du also hin und denke selbst; bilde dir *selbst* deine Ueberzeugung; stehe auf *eigenen* Füßen und laß dich nicht gängeln. Prüfe Alles selbst; für das Resultat deines subjectiven Denkens darfst du das volle Recht allgemein-gültiger Wahrheit beanspruchen, und darfst gegen Alles deine Angriffe richten, was für deine persönliche Einsicht unerreichbar ist. Also wiederum der Grundgedanke der Kritik der reinen Vernunft.

Man wird uns drittens antworten: Wer kann uns eine übersinnliche Wahrheit aufweisen, die wir zu respektiren hätten, da ja unser Erkennen überhaupt in der Erscheinungswelt befangen ist, wir also über die *Dinge an sich* gar nichts bestimmt wissen können? Dieser Kant'sche Grundsatz hat allen, auch den widersprechendsten Systemen vollste Berechtigung und Freiheit garantirt. Eine Anekdote erzählt von einem Richter, welcher einst in Gemeinschaft mit seinem Schreiber einen Prozeß zu schlichten hatte. „Du hast Recht," sagte der Richter zu dem einen der Streitenden, nachdem dieser ihm seine Gründe dargelegt hatte. Als nun der zweite seine gegentheiligen Gründe vorgebracht hatte, lautete der richterliche Spruch: „Du hast auch Recht." Darauf bemerkte der Schreiber seinem Principal: „Aber Beide können doch wohl nicht Recht haben, da sie sich ja schnurstracks widersprechen." „Und du hast auch Recht," antwortete der tolerante Richter. Man erweitere dieses Bildchen und man hat die Geschichte dessen, was Kant in der deutschen Philosophie ermöglicht hat. Materialisten, Spiritualisten, Pessimisten, Optimisten, Atheisten, Deisten, Dualisten und Monisten, sagt was ihr wollt, ihr habt Alle Recht, so lange ihr nur an dem einen modernen Grunddogma festhaltet, daß es keine übersinnliche wirkliche Wahrheit gibt, welche die menschlichen Launen geniren könnte.

Heutigentags versteht man die „Freiheit" schon viel radikaler als zu Kants Zeit. Damals redete man von der Freiheit der *Vernunft*, heute feiert man die *Wissenschaftsfreiheit*. Insofern man unter Wissenschaft die eigentliche *Philosophie* meint, gibt es keinen Wahnsinn, der nicht gesagt und geschrieben werden dürfte, da wir ja über die Dinge an sich doch nichts wissen können. Insofern man mit Wissenschaft die *Erfahrungswissenschaften* meint, welche sich mit den sinnlich-wahrnehmbaren Erscheinungen befassen, beansprucht man das Recht, das Vernunftverlangen

nach Uebersinnlichem als höchst unvernünftig zu bekämpfen. Kant erhielt zur Zeit in Folge seiner nicht-orthodoxen Doctrin eine königliche Cabinetsordre, wodurch ihm verboten ward, sich auf dem Katheder oder in Schriften über die Religion auszulassen; worauf „die reine Vernunft in einem Menschenkörper" als Königl. Maj. getreuester Unterthan feierlichst erklärte, daß sie fernerhin über die Religion nicht mehr öffentlich reden wolle. Auch über solche „Unfreiheit" hat die moderne Fortentwicklung der Wissenschaft hinübergeholfen. Ueber Deutschland bemerkt F. A. Lange: „In keinem Lande hat man sich den religiösen Vorurtheilen (?) und kirchlichen Ansprüchen gegenüber so allgemein frei gemacht, und gleichsam das eigene Denken als ein Lebensbedürfniß aller Gebildeten in Anspruch genommen; der Idealismus war es, welcher die Bahn gebrochen hatte." [1]

Endlich viertens wird man uns zur Begründung der Freiheit der Wissenschaft bemerken: Wozu Dogmen, wozu Offenbarung? Wenn es aber keine wirkliche Offenbarung gibt, dann auch hinweg mit jeder äußern Autorität in Glaubenssachen, mit aller äußern Beeinflussung des Menschen in Bezug auf übersinnliche Wahrheiten; weg mit jeder auf Uebersinnliches Rücksicht nehmenden Erziehung der Jugend und was dergleichen mehr ist; das Alles sind unberechtigte Einschränkungen der souverainen Vernunft.

Wir haben da wiederum eine Auffassung, welche sich ganz genau an das Resultat der Vernunftkritik anschmiegt. Wenn jede Erkenntniß äußerer Wirklichkeit für uns eine Unmöglichkeit ist, so können wir selbstverständlich niemals über die Existenz Gottes eine Gewißheit erlangen. Wir werden uns später zu vergegenwärtigen haben, wie in Folge der vom Königsberger Kopernikus vollbrachten Ideenumwälzung Kirche, Christenthum und Religion an eine Stelle gerathen sind, von der aus sie der freiesten Bewegung des menschlichen Denkens auch nicht das geringste Hinderniß bereiten dürfen.

5. Hiermit haben wir gezeigt, was wir zeigen wollten. Hat Kant darin Recht, daß er behauptet, wir hätten in unserem Erkennen nicht mit einer transcendenten (d. h. außer dem Erkenntnißact befindlichen) Wirklichkeit zu thun, sondern das Object unserer Erkenntnisse richte sich nach uns, dann ist die Wissenschaft „frei" im modernen Sinne; dann

[1] Geschichte des Materialismus II. S. 71.

gibt es keine Macht, welche das Recht hätte, dem die Wahrheit schaffenden Menschengeiste Schranken vorzuschreiben.

Gibt es aber eine außer dem Menschen liegende *Wirklichkeit*, gibt es namentlich eine *übersinnliche* Wirklichkeit, die den allgemeingültigen und darum übersinnlichen Begriffen, in welchen sich das menschliche Denken thatsächlich bewegt, entspricht; dann — ja dann darf die Wissenschaft wohl eine *Freiheit* beanspruchen, die Freiheit von allen Behinderungen, welche ihr die Erforschung und Erfassung dieser Wirklichkeit erschweren, eine Freiheit, die ihr niemals ein vernünftiger Mensch bestritten hat — aber dann gibt es auch für die Wissenschaft berechtigte *Schranken*. Dann eilt sie einem bestimmten Ziele zu, von dessen Erreichung Wohl und Wehe von Millionen Menschen abhängt. Die gewaltige im Wissen liegende Macht ist einem Strome vergleichbar, der uns behilflich sein soll, am gegebenen Ziele unser Glück zu finden. Mag man das Einreißen der eindämmenden Schranken immerhin „Freiheit" nennen; thatsächlich verwandelt man in eine Alles nieder- und fortreißende Macht dasjenige, was uns zum größten Segen hätte gereichen sollen.

Fünftes Kapitel.

Die moderne Speculation.

1. Die moderne Wissenschaft hat das Eigenthümliche, daß sie nur die Sinnenwelt als dasjenige werthschätzt, womit man im wirklichen Leben rechnen muß; sie ist empiristisch. Sie hat ferner, wie wir im letzten Kapitel sahen, das Eigenthümliche, daß sie das übersinnliche Gebiet dem menschlichen Belieben zur freiesten Verfügung überläßt; sie ist libertinistisch. Dazu kommt nun merkwürdiger Weise als dritte Eigenthümlichkeit, daß sie, gestachelt von einem unbezähmbaren metaphysischen „Bautrieb" mit gewaltigem Kraftaufwand „speculirt", d. h. über das sinnliche Erkenntnißgebiet denkend hinausstrebt. Wie in den beiden ersten Beziehungen, so hat auch in letzterer Kant der Wissenschaft seine Physiognomie aufgedrückt. Er ist der große Inspirator der modernen Speculation.

Sollen wir das eigenthümliche Gepräge dieser Speculation in wenigen Zügen wiedergeben, so dürfen wir wohl sagen: sie besitzt eine äußerst reiche Mannigfaltigkeit; sie zeigt gegen die materialistischen Tagesmeinungen das freundlichste Entgegenkommen, und was das Bedeutsamste ist, sie besitzt eine unwiderstehliche Hinneigung zum Pantheismus. In jedem dieser drei Punkte läßt sich der maßgebende Einfluß Kant's ohne Schwierigkeit nachweisen.

2. Die große That der Kritik bestand darin, daß auf die Erforschung der wirklichen Dinge Verzicht geleistet, und anstatt der Wirklichkeit das Erkennen selber dem Nachdenken als Object hingehalten wurde. Kant glaubt, seinem Werke stände kein Wechsel der Meinungen, keine Nachbesserungen oder ein anders geformtes Lehrsystem bevor, es sei vielmehr „auf einer völlig gesicherten Grundlage ruhend, auf immer befestigt und auch für alle künftigen Zeitalter zu den höchsten Zwecken der Menschheit unentbehrlich" [1]. Aber wie bald und gründlich wurde

[1] Werke XI. S. 155.

er Lügen gestraft! Als eigenthümliche „Kritiken" in ihrer Art entstanden nach der Reihe Fichte's Wissenschaftslehre, Schellings System des transcendentalen Idealismus, Hegels Phänomenologie und Logik, Herbarts Metaphysik, kurz, ein ganzes Heer von Wissenschaften der Wissens- und Bewußtseinstheorien. Und Enkelein und Urenkelein hatten jedes einzelne die nämliche Prätension der Alleinberechtigung und Unentbehrlichkeit wie die Königsberger Urahne. In einer Schrift des Alten Bundes findet sich der Ausspruch, daß die Zahl der Thoren unendlich sei. In analoger Weise sagt J. G. Fichte von seiner Zeit, unendlich sei die Zahl verschieden-denkender Philosophen. Was würde er erst heute sagen?

Und wo haben wir den Grund dieses grenzenlosen Auseinandergehens zu suchen?

Ohne Frage mußte schon das Beispiel, welches Kant seinen Nachfolgern gab, das Beispiel gründlichen Bruches mit der herkömmlichen Philosophie, höchst ansteckend wirken. Kants Auftreten war neu. Auch vor ihm hatten Philosophen es versucht, neue Bahnen zu brechen, aber alle waren aufgetreten als Verbesserer älterer Systeme, hatten irgend einen Anschluß gesucht. Nicht so Kant. Wir sahen bereits, wie er selbst seine Philosophie als eine absolut neue hinstellt. Die völlige „Neuheit" ist von Freund und Feind anerkannt. In dem Maaße, als Kants Denkweise in die Geister eindrang, mußte sie in ihnen auch den Reiz, etwas „Neues" zu liefern, mächtig anregen. Darum kann man wohl mit F. A. Lange sagen: „Kants Auftreten war es, welches unsere metaphysische Sturm- und Drangperiode hervorrief; der Mann, den Schiller einem bauenden Könige verglich, erzeugte eine geistige Dynastie ehrgeiziger Nachahmer."

Dazu trägt Kants System den Keim der Zwietracht in seinem Wesen. Es ist der Widerspruch zwischen dem Idealismus und der Ruine von Realismus. Dieser klaffende Gegensatz steht unausgeglichen mitten im Herzen der Kritik der reinen Vernunft. In der Erkenntniß soll Alles vom erkennenden Subject gesetzt werden; das ist Kant'scher Idealismus. Und dann soll doch auch wieder ein Ding an sich vorhanden sein, das den Erkenntnißproceß anregt; das ist Kant'scher Realismus.

Diese Disharmonie hat die nachfolgenden Denker in zwei unversöhnte Gruppen auseinander gerissen. Die Idealisten halten an dem rein subjectiven Ursprung aller Erkenntnisse fest, und, indem sie das

von Kant stehen gelassene „Ding an sich" unter irgend einer Form bei Seite schaffen, trachten sie ihrem System die möglichste Abrundung zu geben. Die Realisten hingegen hängen sich an jene Aussprüche Kants, in denen er in nicht mißzuverstehender Weise die äußere (transcendente) Wirklichkeit des „Dinges an sich" behauptet, und ringen darnach, diese Wirklichkeit mit der idealistischen Seite der Kant'schen Erkenntnißlehre in Einklang zu bringen. Den Idealisten ist die Wahrnehmung purer Schein, den Realisten ist sie die Erscheinung von etwas Wirklichem. Den Idealismus bildete zuerst Fichte nach der subjectiven Seite hin aus; in Fichte's subjectiven Idealismus brachte Schelling ein objectives Element hinein; Hegel modelte ihn zum absoluten Idealismus um. Auf der realistischen Seite ragt Herbart hervor. Er arbeitet an den Begriffen herum, um sie von Widersprüchen zu säubern. Zu dem Zwecke hält er es für nöthig, in dem „Dinge an sich" das bekannte geniale Puppenspiel der „Realen" voraus zu setzen, welche sich gegenseitig bekämpfen, durchdringen, hemmen, zur Wehr setzen, zurückdrängen u. s. w.

Einige wollen — wie es scheint im Ernste — in der immer mehr wachsenden Zersplitterung einen Ehrenvorzug der deutschen Gedankenarbeit erkennen, wie z. B. W. v. Humboldt, wenn er dieselbe auf die Rechnung Kants setzt, und von diesem sagt: „Es charakterisirt die hohe Freiheit seines Geistes, daß er Philosophieen, wieder in vollkommener Freiheit und auf selbstgeschaffenen Wegen für sich fortwirkend, zu wecken vermochte. Indem er, mehr als irgend Jemand vor ihm, die Philosophie in den Tiefen der menschlichen Brust isolirte, hat wohl Niemand zugleich sie in so mannigfaltige und fruchtbare Anwendung gebracht." [1] Andere hingegen erkennen in der Zersplitterung und Auflösung das Zeichen des Todes für die Wissenschaft; sie sehen gerade im wachsenden Chaos den handgreiflichen Beweis, daß die Betonung des individuellen Subjectivismus, welche im Protestantismus erschien und durch Kant philosophisch consolidirt wurde, nicht auf den Weg der Wahrheit führt. Welche von beiden Ansichten die richtige ist, das zu entscheiden, dürfen wir getrost dem Leser überlassen. Wahrheit vereint, Irrthum zerstreut. Wo des Wissens Leben, die Wahrheit, ist, da herrscht Einheit; wo aber Mannigfaltigkeit entgegengesetzter Ansichten, da gibt es unausbleiblich viel Irrthum, und keine oder in günstigem Falle wenig Wahrheit.

[1] Humboldts Briefwechsel S. 46.

Schließlich scheint denn doch der „deutsche Fleiß" des krippenbeißenden Kriticismus, der an der erkennenden Thätigkeit herumnagte, während er die Welt des Erkannten und Erkennbaren liegen ließ, überdrüssig geworden zu sein. Die deutschen Denker wenden sich wieder mehr oder minder der Erklärung der Wirklichkeit zu. Zunächst finden sie sich bemüßigt, ihre innere Verwandtschaft zu den materialistischen Tagesmeinungen in der einen oder andern Weise hervorzukehren. Auch hier kommen Kant'sche Elemente zum Vorschein.

3. Gegen den Materialismus trug der Königsberger Philosoph eine große Antipathie zur Schau. Und doch steht er dem Geiste desselben innerlich näher, als manche seiner Anhänger geahnt haben.

Man hat wiederholt — und besonders in letzter Zeit — versucht, manchen Sätzen des Materialismus dadurch größeres Ansehen zu verschaffen, daß man den Nachweis versuchte, dieselben kämen bei Kant vor. So geschah es mit der vorgeblich materialistischen Erklärung der Weltbildung aus Dunst, mit der Identificirung von Leib und Seele, so neuerdings mit dem Vogt-Darwin-Häckel'schen Satze, daß der Mensch aus einer thierischen Vorexistenz durch innere Entwicklung sich erst zum Menschen erhoben habe [1]. Es ist kein Zweifel, daß sich viele dem Materialismus zusagende Aussprüche bei Kant auftreiben lassen. Ging ja doch unser Kritiker so weit, nicht bloß die Ansicht auszusprechen, der Mensch sei ursprünglich ein Vierfüßler gewesen, sondern sogar die Frage für zulässig zu erachten, ob nicht noch eine Epoche kommen könnte, „da ein Orangutang oder ein Chimpanse die Organe, die zum Gehen, zum Befühlen der Gegenstände und zum Sprechen dienen, sich zum Gliederbau eines Menschen ausbildete, deren Innerstes ein Organ für den Gebrauch des Verstandes enthielte und durch gesellschaftliche Kultur sich allmählich entwickelte" [2]. Man würde gewiß sehr irren, wollte man Kant in Folge solcher Ansichten als Materialisten ausgeben. Zwischen dem Kantianismus und dem Fundamentalsatz des Materialismus, der die allerletzte Erklärung der Dinge in mechanisch-bewegtem Stoff sucht, besteht ein unverwischbarer Gegensatz. Das dürfte aber doch aus den kurzen Andeutungen zur Genüge hervorgehen, daß sich der Materialismus ganz bequem in den Kantianismus hineinschachteln läßt, wie es

[1] Besonders ist hier zu erwähnen die Schrift von Fritz Schulze: Kant und Darwin. Jena 1875.

[2] Vergl. F. A. Lange, Geschichte des Materialismus II. S. 432.

ja F. A. Lange in unwiderleglicher Weise in seiner Geschichte des Materialismus dargethan hat.

Sollen wir also das Verhältniß Kants zum Materialismus ausdrücken, so müssen wir sagen: Er hat erstens trotz allem Scheine von Feindseligkeit den Materialismus nicht bloß in Ruhe gelassen, sondern demselben bei seiner Entwicklung den wesentlichsten Vorschub geleistet, indem er ihm durch die Geistesarbeit des Kriticismus einen sicherern wissenschaftlichen Hort bot. „Ohne diese Geistesarbeit bleibt der Materialismus, der ja ohnehin nur alte Gedanken in neuem Stoffe auszudrücken hat, zunächst nichts als ein Sturmbock im Kampf." Der nämliche F. A. Lange signalisirt als Leistung Kants „die Herstellung einer haltbaren Verbindung zwischen einer materialistisch begriffenen Natur und einer idealistischen Metaphysik, welche diese ganze Natur als eine bloße Summe von Erscheinungen in einem seiner Substanz nach unbekannten Ich betrachtet" [1].

Kant hat zweitens gerade durch seine Kritik der reinen Vernunft zu materialistischer Denkungsart hingeleitet. Denn eben diese Kritik ist es ja, die alles über den Sinn Hinausliegende in inhaltlose Begriffe und Ideale, also in pure Träumereien aufgelöst hat. Es klingt somit Kantianisch, wenn Feuerbach sagt: „nur das Object der Sinne ist allein wahrhaft wirklich; Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit sind daher Eins"; wenn wir von Büchner vernehmen: „der Naturkundige kennt nur Körper und Eigenschaften von Körpern; was darüber ist, nennt er transcendent, und die Transcendenz betrachtet er als eine Verirrung des menschlichen Geistes; wenn Vogt erklärt: „mit der Grenze der sinnlichen Erfahrung ist auch die Grenze des Denkens gegeben"; wenn wir von Moleschott belehrt werden, daß wir außer den Verhältnissen der Körperwelt zu unsern Sinnen nichts aufzufassen vermögen, daß alle Erkenntniß sinnlich sei. Mit Recht hat man auf materialistischer Seite darauf aufmerksam gemacht, daß in keinem philosophischen System das „Uebersinnliche" so gründlich annullirt wird, wie in der Kant'schen Kritik. Denn während in der herkömmlichen Philosophie die Begriffe und Ideen als unabweisbare Zeugen einer übersinnlichen Welt vorhanden und fähig, ja dazu bestimmt sind, auf Uebersinnliches angewendet zu werden, dienen nach Kant sämmtliche aprioriſche Elemente der Erkenntniß ausschließlich dazu, die Sinneserfahrung möglich zu machen.

[1] Geschichte des Materialismus I. 203.

Der Vernunftkritik gelten die Ideen Gottes, der Welt, der Seele nur als Ausdruck der in unserer Organisation liegenden Sucht zu *systematisiren*. Der menschlichen Freiheit geht es nicht besser. Kant läugnet sie nicht, aber schiebt sie in die „intelligible Welt" hinein, wo sie keinen Materialisten genirt.

4. Nun kommen wir zum dritten und wichtigsten Zug, welcher die moderne Speculation mächtig vorantreibt zum *Pantheismus* hin. Kant war kein ausgewachsener Pantheist. Indem er aber in seiner atheistisch angelegten Kritik die Souveränetät des denkenden „Ich" proclamirte, setzte er das Fragezeichen hin, welches den Pantheismus in allen möglichen Formen als Antwort provocirt.

Es entsprach wiederum ganz dem Charakter der Kant'schen Kopernikusthat, daß der Pantheismus zunächst und vorwiegend in *idealistischer* Form sich zeigte.

Je mehr nämlich die Kritik der reinen Vernunft das Ding an sich in ein unnahbares Düster zu schieben suchte, desto heller trat die Frage hervor nach dem Ursprung dieser schöpferischen Denkkraft, die in allen Menschen auf die nämliche Weise thätig ist. Insbesondere mußte der Kantianer der Frage näher treten, wie es denn komme, daß wir Alle uns von Natur aus in unwiderstehlicher Weise genöthigt fühlen, die unsern Sinnen erscheinende Welt als wirklich hinzunehmen, und über diese wirkliche Welt nach den Begriffen unserer Vernunft zu denken, somit also eine Uebereinstimmung der Gesetze unseres Denkens mit den Gesetzen des äußern Sinnes zu behaupten. Diese Frage war in Folge des Kriticismus dringlicher als jemals geworden.

In der altherkömmlichen Philosophie hatte diese Frage eine leichtfaßliche und widerspruchslose Antwort gefunden. Man war stets der Ueberzeugung, der Geist der einzelnen Menschen sowohl als auch die dem denkenden Ich gegenüberstehende Welt hätten ihren Grund in einer höhern Einheit, in einem und demselben Absoluten. Hier war der Weg gewiesen, auf welchem die merkwürdige Thatsache der Uebereinstimmung ihre volle Erklärung fand. Hielt man deßhalb in pantheistischer Weise Vernunft und Welt für zwei „Erscheinungen" *einer* absoluten Denkkraft? Weit entfernt. Offenen Auges für thatsächlich vorhandene Wirklichkeit, sah man vor sich die unerschütterlichste aller Thatsachen, daß der denkenden menschlichen Individuen *wirklich* viele sind. Nur bei dem Stuben-Kritiker, der stets sein erkennendes Ich unter der Loupe hat, kann sich die krankhafte Idee befestigen, daß dieses Ich die ganze Welt

sei und daß es außer ihm keine andern denkenden Wesen gäbe. Dazu begriff man eben gar wohl, daß das Absolute in seiner unwandelbaren Nothwendigkeit und unendlichen Vollkommenheit weder in den wandelbaren Dingen der Außenwelt, noch in dem unvollkommenen Leben des Geistes zur Erscheinung kommen könne, daß es in seinem Wirken und Leben ebenso unabhängig als in seinem Sinn gedacht werden müsse.

Wie also erklärte man die Uebereinstimmung, welche zwischen dem innern Denken und dem äußern Sein obwaltet? Die Vernunft mit ihren Gesetzen, nach denen sie denkt, und die Dinge mit den Gesetzen, nach denen sie werden, sind und vergehen, haben ihren gemeinschaftlichen Grund in Gott, dem Urgrund alles Denkens und Seins[1]. Der Vernunft fällt die Bestimmung zu, in dem Sein der Dinge, welche dem Sinne erscheinen, die ewigen unwandelbaren Gesetze zu lesen und aus ihnen den unwandelbaren Urheber alles Wahren zu finden. Der Sinn gewahrt das zufällige Dasein der Einzeldinge, es sind ihm Schriftzüge, die er wohl zu sehen, aber nicht zu lesen vermag, die Vernunft hingegen faßt das allgemein gültige Wesen der Dinge, den Gedanken, welchen ihr Urheber bei jenen Schriftzügen gedacht hat.

So die Philosophie von ehedem. Kants Schülern lag sie längst jenseits der Berge; der große Kritiker hatte Gott aus dem Erkenntnißgebiet hinausgeworfen oder vielmehr hinter dem Hinausgewiesenen die Thüre gehörig verrammelt. Was mußte kommen? Die Beweismomente, mit welchen sich die Unmöglichkeit der völligen Einheit zwischen Geist und Welt, also der dem Pantheismus zu Grunde liegenden Einheit, erhärten läßt, lagen außerhalb des Gesichtsfeldes der kritischen Philosophie. Und so geschah es denn, daß der Kriticismus, indem er zu der Frage hintrieb, auf welche der Pantheismus die Antwort zu sein vorgibt, zugleich an der richtigen Lösung dieser Frage vorbei auf den Pantheismus zusteuerte.

---

[1] Wenn die Scholastik behauptet, subjectives Denken vermöge deßhalb objectives Sein zu erfassen, weil Denken und Sein durch die Eine Grundursache beider zu einander hingeordnet seien, so wollte sie hiermit nur den tiefsten ontologischen Grund der thatsächlichen Uebereinstimmung zwischen Erkennen und Sein bezeichnen; sie wollte nicht in Cartesianischem Sinne behaupten, wir erkännten diese Uebereinstimmung aus der Einen Grundursache, d. i. aus Gott. Gott ist nur in ontologischer, nicht in psychologischer oder logischer Ordnung der tiefste Erklärungsgrund unseres Erkennens.

5. Kant selbst ist seinem eigenen System zum Trotz — das ja nur an der Erklärung der Erfahrung ein Interesse zu haben vorgibt — dem Pantheismus nicht fremd geblieben.

Im Grunde ist der ganze Kriticismus eine Vergötterung des menschlichen Geistes. Wie nämlich nach christlicher Auffassung Gott der Grund der Wahrheit der Dinge ist, wie demgemäß die Dinge wahr sind, weil sie dem göttlichen Verstande entsprechen: so ist nach Kant'scher Auffassung der Mensch der Grund aller Wahrheit und sind demgemäß die Dinge insofern wahr, als sie dem menschlichen Verstande entsprechen. Hiermit stimmt, daß Kant wiederholt die Möglichkeit durchblicken läßt, das „Ding an sich" könne doch auch zugleich das Subject der Gedanken sein [1] daß er behauptet, der menschliche Verstand sei die Quelle der Gesetze der Natur, und mithin der formalen Einheit der Natur [2] „alle Erscheinungen, mithin alle Gegenstände, womit wir uns beschäftigen könnten, seien insgesammt Bestimmungen meines identischen Selbst" [3]; daß er der Möglichkeit erwähnt, wie „alle Gegenstände als angehörig demselben Weltganzen der Erfahrung, und folglich das subjective Ich sowohl, als auch die demselben gegenüberstehende Welt als zweitheilige Erscheinung und Product des einen und selbigen An-sich zu achten seien" [4]. Hierin findet der Schellingianer Rixner „den eigentlichen, lebendigen unsterblichen Kern der Vernunftkritik, wo Kant in der That das Wahre, wie in einem Blicke gesehen und ausgesprochen (wiewohl er es leider nicht festzuhalten gewußt), und woraus endlich im Verfolge der Zeit das Identitätssystem oder die All-Eins-Lehre der sich selbst wissenschaftlich begreifenden Vernunft hervorgegangen." [5]

In ganz analoger Weise spricht Kant in der Kritik der praktischen Vernunft von unserer Vernunft, deren Geboten wir unbedingte Achtung schuldig seien, wie von einer absoluten, das ganze Weltall beherrschenden Vernunft. „Es kam mir vor," bemerkt hierzu P. Kleutgen „als sähe ich einen Menschen, der es wohl merkt, daß ihn sein Weg an einen Abgrund geführt hat, der aber nicht den Muth hat, in denselben hinabzuschauen, damit er nämlich nicht gezwungen werde umzukehren".

Kants zaghafte Vermuthung ist bei J. G. Fichte schon volle Sicherheit. Bei diesem gilt der Monismus bereits als ausgemachte Sache. Er

[1] Kritik der reinen Vernunft S. 288—289; 303.
[2] Ibid. S. 114.
[3] Ibid. S. 115. [4] Ibid.
[5] Geschichte der Philosophie Thl. 3. § 133.

weicht insofern von Kant ab, als er die Erscheinung des Dinges ganz und restlos zu einer vom Subject gesetzten Erscheinung macht. Das „Ding an sich" verdunstet hier vollständig; es verliert sich unmittelbar an die einzelnen beschränkten „Ich"; und diese verschiedenen zufälligen Ich lösen sich weiter auf zu Erscheinungen des Einen absoluten Ich. Gott erscheint im Ich.

Schelling erklärt sowohl die „Dinge an sich" als auch die subjectiven Erscheinungen unmittelbar aus der Thätigkeit Eines absoluten Subject-Objectes.

Ebenso baute Hegel sein luftiges System auf die ursprüngliche Identität von Denken und Sein. Der ganze Weltproceß ist in seinen Augen die reine dialektische Selbstbewegung der absoluten Idee; diese kommt in der Welt außer sich und im Geiste wieder zu sich[1].

Schopenhauer, der sich selber den Vollender der Vernunftkritik nennt, geht bei seiner Welterklärung vom subjectiven Idealismus aus, bildet aber, indem er das „Ding an sich" stark hervorhebt, eine Art von Uebergang zu realistischem Monismus. Kants Erscheinungswelt behält er unter dem Namen „Vorstellung" bei; vom „Dinge an sich" lüftet er den Schleier und entdeckt als die einzig wahrhafte Realität: „Wille", d. i. ein ziellos strebendes und deßhalb stets Unlust gebärendes Weltungeheuer! Er glaubt zu sehen, wie sich der Eine Wille durch die Ideen hindurch in der sichtbaren Welt sowohl wie im menschlichen Intellect bis in die Individuen hinein verobjectivirt.

Sogar E. v. Hartmann, welcher gegen den Kant'schen Idea-

---

[1] Kuno Fischers Standpunkt ist aus folgenden Worten ersichtlich: „Die Philosophie der Selbsterkenntniß begreift die Philosophie als Weltweisheit offenbar in sich .... Es ist nicht schwer einzusehen, daß die Welt als Gegenstand unserer Betrachtung nur möglich ist unter der Bedingung eines Wesens, das sie zum Gegenstande macht, also eines anschauenden, vorstellenden, mit einem Worte, selbstbewußten Wesens; daß dieses selbst als einzelnes Ding, als Theil der Welt, unter die Objecte gehört, die angeschaut, vorgestellt, gegenständlich gemacht sein wollen, also ein ursprüngliches Selbst voraussetzen, welches den innersten Kern unseres Wesens bildet. Hier ist das große Räthsel der Dinge, das zur Lösung drängt: das Problem aller Probleme. Welt und Selbst verhalten sich wie Object und Subject, wie das Bedingte zur Bedingung (nicht wie das Ganze zum Theil, auch nicht, wie die Seiten eines Gegensatzes, die einander ausschließen, etwa das Reale zum Idealen). Die Welt ist unser Gegenstand, unsere Vorstellung; sie ist nichts unabhängig von unserer Vorstellung, diese ist nichts unabhängig von unserm Selbst. Die Welt sind wir selbst". Geschichte der neuern Philosophie 2. Aufl. I. S. 13.

lismus ein Buch geschrieben hat[1], construirt seine Philosophie des Unbewußten auf den Kant'schen Riß zwischen Erscheinung und „Ding an sich". Bis dahin hat's der Berliner Philosoph gebracht, daß er die Erscheinung nicht als subjectiven Schein, sondern als den objectiven Schein eines wirklichen Dinges auffaßt. Aber immer hängt er noch in dem Gewebe des Kriticismus, insofern er behauptet, wir erkännten nicht die Dinge, sondern nur Erscheinungen, während doch in Wirklichkeit die Dinge selbst direct erkannt werden, und die Erscheinungen nur das sind, wodurch uns die Dinge selbst erscheinen. Indem er so das „Ding an sich" hinter dem Vorhange verborgen hält, ist er in der Lage, es als „Unbewußtes All-Eins" der erstaunten Welt zu verkünden.

Wir haben noch bei weitem nicht alle Stellen angedeutet, an denen Pantheismus, oder wie man heute lieber sagt, Monismus aus dem Kant'schen System herausgewachsen ist oder sich ihm aufzupfropfen suchte. Erwähnen wollen wir nur noch, daß auch der materialistisch-pantheistische Monismus Häckels ein besonderes Gewicht darauf legt, mit Kant innerlich verwandt zu sein[2]. Doch genug. Mit dem Gesagten haben wir

---

[1] Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus. Zweite Auflage von: Das Ding an sich und seine Beschaffenheit. Berlin 1875.

[2] Glücklicher Weise gestattet der wachsfigurenartige Charakter des großen Kritikers die unglaublichsten Verdrehungen und Verrenkungen. So sagt neuerdings Prof. A. Riehl (welcher Kant zu einem vollendeten Realisten à son aise umknetet): „Die hauptsächlichsten, ja im Grunde genommen einzigen Gegenstände der Metaphysik waren für Kant Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit .... Die Voraussetzung zur Beilegung des Streites um jene Vernunftwesen ist bei Kant der Dualismus; der Beschränkung des Wissens durch den Glauben entspricht die Begrenzung der sinnlichen Welt durch ein intelligibles Reich. Die Philosophie unserer Wissenschaft ist dagegen der Monismus. Die naturwissenschaftlichen Entdeckungen dieses Jahrhunderts, namentlich die principiellen Fortschritte des Naturerkennens, also das Erhaltungsgesetz der mechanischen Kraft, die Lehre von der Einheit und Continuität des Lebens, zwingen uns, im Princip die Weltconception positiv abzuschließen; sie gestatten uns nicht mehr, aus irgend welchen Rücksichten außer der Wirklichkeit eine Ueberwirklichkeit, sei es auch nur problematisch, anzunehmen. Der Dualismus ist als wissenschaftlich überwunden zu betrachten .... Eine Fortbildung der Kantischen Lehre ist unserer Ueberzeugung nach einzig in der monistischen Richtung zu versuchen, wofür übrigens in dieser Lehre bestimmte Anfänge und Wendungen gegeben sind" (Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft I. S. 230). Nach Riehl ist also das, was Kant Sinneserscheinung nennt, schlechthin „Wirklichkeit"; alles Andere ist „Ueberwirklichkeit", d. h. Nichts. Indem er auf eine der oben angeführten Aeußerungen der Kritik Bezug nimmt, ruft er aus: „ein monistischer Gedanke Kants, der seither immer mehr nach wissenschaftlicher Durchbildung ringt" (S. 427). Ex uno disce omnes.

unsern Zweck erreicht. Die Wahrheitsfabrication geht unterdessen unverdrossen vorwärts; jeder moderne Denker construirt sich seinen eigenartigen Monismus; „Monismus" ist heuer Mode. Der Kantisch-geschulte Gelehrtenkreis findet das ganz in der Ordnung, liest Alles und

„Glaubt, wenn er nur Worte hört,
Es müsse sich dabei auch etwas denken lassen".

Hiermit haben wir die mehr theoretischen Eigenthümlichkeiten des modernen Wissens aufgezählt. In den drei letzten Kapiteln haben wir gesehen, daß die jetzt Alles überwuchernde Verweltlichung, die schrankenscheue Freiheit, sowie auch die Tendenz der modernen Speculation Kantschen Ursprungs sind. Im Folgenden werden wir uns mit der mehr praktischen Seite zu befassen haben.

Sechstes Kapitel.

Die unabhängige Sittlichkeit.

1. Weist die moderne Wissenschaft in ihren theoretischen Momenten mit aller Entschiedenheit, wie wir bis jetzt gesehen haben, auf Kant zurück, so ist das in ihren mehr praktischen nicht weniger der Fall.

Beginnen wir mit der Moral.

Jüngst schrieb irgendwo ein Wortführer des Protestantenvereins: „Jedermann fühlt es, daß der gegenwärtige Conflict zwischen Staat und Kirche weder eine bloße Glaubenssache, noch eine bloße Macht- oder Competenzfrage ist; daß es vielmehr zwei verschiedene sittliche Strömungen sind, welche sich mit einander messen und um die Weltherrschaft streiten." Dieser Spruch paßt nicht bloß auf das Vorgehen des Staates gegen die Kirche, sondern auf die ganze Aufregung der Geister, welche die Gegenwart in zwei Heerlager spaltet. Wir werden Kant als eine wahre Macht im jetzigen Geisterkampfe anerkennen, wofern wir feststellen, daß die moderne Sittlichkeit ein Ausfluß aus Kants Ethik oder richtiger gesagt, aus seiner Vernunftkritik ist. Bei der Wichtigkeit des Gegenstandes möge sich der Leser ein tieferes Eingehen nicht verdrießen lassen. Vor Allem kommt es darauf an, daß wir uns in das innerste Wesen der modernen Moral einen klaren Einblick verschaffen. Zu dem Zwecke müssen wir uns zuerst das Wesen der vor-modernen, d. i. der christlichen Moral vergegenwärtigen.

2. Es war wohl stets die Ueberzeugung des größern und bessern Theiles der Menschheit, daß es einen Unterschied zwischen Gutem und Bösem gebe, der dem menschlichen Dafürhalten vorausgehe und in der wirklichen natürlichen Ordnung der Dinge seinen Grund habe. Man hielt dafür, es existire wirklich ein ewiges, unveränderliches Sittengesetz, dem der Mensch unterworfen sei. Wie erklärte man dieses die vernünftigen Geschöpfe verpflichtende Gesetz? Man erblickte darin die von Gott nothwendig gewollte Ordnung, wie er sie ebenfalls von seinen

Geschöpfen beobachtet wissen will. Gott galt als derjenige, welcher dem gesammten Moralgesetz sein eigentliches Ansehen, seine verpflichtende Kraft zuertheilt. Dieser Ansicht gemäß gibt es also wohl ein in der Natur der Dinge gegründetes Sittengesetz; aber es erhält sein Dasein und seine verpflichtende Kraft aus dem Willen Gottes, welcher (natürlich unter Voraussetzung des freien Actes der Schöpfung) den vernünftigen Geschöpfen eine gewisse, von der göttlichen Intelligenz gegebene Ordnung mit Nothwendigkeit vorschreibt.

Man dachte sich die gesammte Menschheit gewissermaßen als eine Gemeinde, die in ihrer Weise gerade so durch die höchste Intelligenz des Weltenschöpfers zu einem bestimmten Zwecke hingeordnet ist wie die materielle Welt. Was für die Materie das nöthigende Naturgesetz, das ist für die Vernunftwesen das verpflichtende Moralgesetz. In Gott ihrem Ursprunge betrachtet sind die Gesetze Gottes Weisheit, oder besser gesagt, eine Anordnung der göttlichen Vernunft als Gegenstand des göttlichen Willens; in den Geschöpfen sind sie eine Bestimmtheit, ein Antrieb zu einem ihrer Bestimmung entsprechenden Wirken. Speziell in den vernünftigen Wesen, welche unbeschadet ihrer Freiheit Gottes Anordnung unterliegen, kann es zunächst nur ein *höheres Licht* sein, durch welches sie ihre Bestimmung und das, was von dieser verlangt wird, erkennen.

Dieser Auffassung zufolge enthielte also das natürliche Sittengesetz die Vorschriften, durch welche Gottes Weisheit an das freie Thun und Lassen der Menschen Forderungen stellt, und welche er uns durch das Licht unserer Vernunft bekannt macht.

Das Sittengesetz zielt ab auf den allgemeinen Zweck des Weltalls, die Verherrlichung Gottes, — ein Zweck, mit welchem die bleibende Beglückung der vernünftigen Wesen in Verbindung steht. Seinen Grund hat also das Sittengesetz in dem Verhältniß, in welchem wir zum Endzweck der ganzen Welt stehen. Seine verpflichtende Kraft hat es aber aus der vom göttlichen Willen getroffenen und uns bekannt werdenden Verfügung. So fordert es z. B., daß der Mensch beim Sinnengenusse sich nicht von blinder Leidenschaft, sondern von vernünftiger Ueberlegung leiten lasse, daß Eltern sich um die rechte Erziehung der Kinder kümmern, daß der Staat in seiner Sphäre Gehorsam verlangen dürfe, daß der Mensch sich als von Gott abhängig anerkenne. Dadurch nun, daß der Mensch diese Verhältnisse und ihre Richtigkeit erkännte, würde für ihn noch kein verpflichtendes Gesetz existiren. Um sich wirklich *verpflichtet* zu fühlen, müßte er zugleich erkennen, daß Gott der höchste

Gesetzgeber jenes Verhalten gebiete. Der tiefste und eigentliche Grund der Sittlichkeit wäre etwa nicht Achtung vor der eigenen Vernunft, die ja nur die Heroldin des göttlichen Willens ist, sondern Ehrfurcht vor Gott, dem absolut Guten. Die erste und unmittelbarste Pflicht wäre nicht, so oder anders zu handeln, weil es der eigenen Einsicht entspräche, sondern dem Ansehen Gottes sich zu unterwerfen.

Nur durch ein solches Gedankensystem glaubte man dem wirklichen Thatbestande, wie er der Erfahrung aller denkenden Menschen zugänglich ist, gerecht werden zu können. Denn thatsächlich haben wir ja bei jeder Pflicht das Bewußtsein, daß wir den uns vorgeschriebenen Sittengeboten folgen müssen ohne alle Rücksicht auf was immer für ein Gut. Die Moralgebote bieten sich also der menschlichen Erfahrung dar als etwas Allgemeingültiges, Unbedingtes. Der Grund, durch den sie verpflichten, steht vor unserer Seele als ein erhabenes Etwas, das um seiner selbst willen unbedingte Achtung gebietet, weil es seinem innern Werthe nach über Alles erhaben, folglich das absolute höchste Gut ist. Thatsächlich haben wir ferner beim Bewußtsein einer moralischen Verpflichtung zugleich auch das Bewußtsein der Abhängigkeit und des Unterworfenseins. Thatsächlich erklingt in eines jeden Menschen Brust von Oben herab ein kategorisches „Du sollst", „Du darfst nicht", dem er sich beugen muß, wie keiner andern Macht, und wenn auch die Welt darüber zusammenstürzte. Thatsächlich also fühlt sich der Mensch nicht als seinen eigenen Herrn, er fühlt sich unter dem Gesetze eines Höhern, dem Alles unterwürfig ist. Den ganzen Complex dieser und der damit zusammenhängenden Thatsachen glaubte man nur durch die Abhängigkeit des Menschen von Gott erklären zu können.

3. So die allgemeine herkömmliche Ansicht der denkenden Menschheit. Ihr gegenüber pocht nun der moderne Geist auf eine seiner größten Errungenschaften. Denn alle andern Kulturgüter überfunkelt die sogenannte selbstständige (autonome) Sittlichkeit, d. eine rein menschliche Sittlichkeit, die mit Gott, überhaupt mit einem höhern Wesen, gar nichts zu thun hat. Diese Sittlichkeit, in welcher der Mensch autonom, d. h. sich selber Gesetz ist, nennt man deßhalb auch die säcularisirte, h. h. Gott entfremdete. Sie allein will die echte sein. In der Moral von ehedem, d. h. in der christlichen, erblickt man eine den Menschen erniedrigende, unehrenhafte Abhängigkeit, eine im Grunde unmoralische „Heteronomie". Man behauptet, die wahre Sittlichkeit könne nur „autonom" sein. E. v. Hartmann charakterisirt den

modernen Standpunkt kurz und treffend: „So lange ich einen theistischen (christlichen) Gott glaube, der mich sammt der Welt geschaffen und dem ich gegenüber stehe, wie das Gefäß dem Töpfer, so lange bin ich ein Nichts gegen ihn, eine Scherbe in seiner Hand, und kann meine Sittlichkeit in nichts Anderm bestehen als in der stricten, blinden Unterwerfung unter den allmächtigen, heiligen Willen dieses transcendenten Gottes, d. h. so lange kann alle Moralität nur auf dem von außen an mich herantretenden Gebot beruhen, oder heteronom sein. Nun fängt aber die wahre Moralität erst mit der sittlichen Autonomie an, und die heteronome Moral, wie werthvoll sie auch als Erziehungsmittel für Unmündige sein mag, wird zur unsittlichen Bekämpfung der wahren und alleinigen Sittlichkeit, wenn sie sich ausdrücklich an deren Stelle setzt. Das moderne sittliche Bewußtsein ist sich darüber ganz klar, daß Handlungen, die nur gehorsame Ausführung eines fremden Willens sind, niemals einen sittlichen Werth im allgemeinen Sinne beanspruchen können, vielmehr die moralische Bedeutsamkeit erst bei der selbstgesetzgebenden Selbstbestimmung anfängt." [1] Während man früher so naiv war zu glauben, die Würde und Moralität des Menschen bestehe darin, daß er sich Gott in Demuth und Liebe unterwerfe, besteht sie nach modernen Grundsätzen gerade darin, daß der Mensch sich in seiner Selbstständigkeit behaupte. Ehedem galt das sittlich gute Wollen als ein Gehorchen; heute soll es im Gegentheil die Grundbedingung aller Sittlichkeit sein, daß der Mensch sich selbst zu genügen suche.

4. Welches ist die wissenschaftliche Begründung für diesen Atheismus der modernen Moral? Nichts Anderes als die Morallehre der Kant'schen Schule. Wenn der Mensch, so sagt man mit Kant, nicht in letzter Instanz durch seine eigene Vernunft, sondern durch das Ansehen eines Andern zum Handeln bewogen werde, so sei er auch eigentlich nicht das Princip seiner Handlungen; er handle dann nicht als Person, nicht selbstständig. Nun aber sei es gerade die Selbstständigkeit, wodurch das sittlich gute Handeln seinen Werth erhalte; der Mensch habe ja seinen Zweck in sich selbst, er sei sich Selbstzweck; die Achtung der eigenen Vernunftwürde sei somit der eigentlichste Charakter des sittlich-guten Wollens.

Daß die vom Protestantismus angeregte Gedankenfolge auch auf

[1] Die Selbstzersetzung des Christenthums S. 30.

eine solche Verselbstständigung des Menschen kommen mußte, ist einleuchtend. Schon vor Kant treffen wir die Spuren derselben. So hatte Hugo Grotius die Behauptung gewagt, mit der Natur eines Vernunftwesens sei die höchste sittliche Norm gegeben, und diese würde auch dann noch vorhanden sein, wenn man einräume, es gebe keinen Gott[1]; so hatte J. J. Rousseau in seinem Contrat social den an sich unbeschränkt freien Willen des Menschen als den höchsten Gesetzgeber erklärt.

Der Mensch soll also sich Selbstzweck sein! Sehen wir uns diesen Satz etwas genauer an. Von jeher galt es unter vernünftigen Menschen und insbesondere unter den gläubigen Christen für eine ausgemachte Sache, daß der Mensch allerdings in gewissem Sinne sich selbst Zweck sei. Er ist selbstständig, insofern er nicht durch eine blinde Naturkraft für seine Stellung im Weltganzen vorbereitet und verwendet wird, sondern sich selber mit Bewußtsein und Freiheit zu der Stelle, die ihm in der Weltordnung bestimmt ist, tauglich machen soll. Er ist selbstständig, insofern er sich seines Verlangens nach einer glückseligen Unsterblichkeit und zugleich seiner Freiheit bewußt ist, und somit sich diese Glückseligkeit vermöge des guten Gebrauches seiner Freiheit zu versprechen vermag. Eben dadurch handelt er als Person und selbstständiges Wesen.

Das ist aber keine absolute Selbstständigkeit und deßhalb verneinte man es, daß der Mensch sich Selbstzweck sei im eigentlichen Sinne des Wortes. Dazu müßte der Mensch sich selbst das höchste Gut sein, alsdann wäre er sich selbstverständlich auch letzter Zweck. Man glaubte aber den Menschen dazu bestimmt, auf der Stufe, die er in der Weltordnung einnimmt, dem Endzweck der ganzen Schöpfung, d. h. der Verherrlichung des Schöpfers zu dienen. Auch darum glaubte man dem Menschen eine unbeschränkte Selbstständigkeit nicht zusprechen zu dürfen, weil er sich ja laut Ausweis der Erfahrung seines Seins als eines abhängigen, bedingten Seins, ebenso seiner Freiheit als einer beschränkten und gebundenen Freiheit bewußt werde, weil ferner die peremptorische Art und Weise, wie er sich durch das Moralgesetz verpflichtet und gebunden fühlt, ihn auf ein absolut höchstes Wesen hinweise, dem er unterworfen ist, auf eine richtende Macht, die über alle Menschen waltet. Auf diese und ähnliche Gründe hin sprach man dem Menschen die absolute unbeschränkte Selbstständigkeit (Autonomie) ab und hielt dafür, das Moralgesetz sei wesentlich „heteronom".

[1] De jure belli et pacis. Proleg. Nr. 11.

Das Alles wird dermalen einfach ignorirt, und hierdurch ist man in der Lage, mit Kant die herkömmliche Moraltheorie vollständig umzukehren. Der Mensch ist nun sich selbst das höchste Gut, er ist *seiner selbst wegen* da, und darf keinem Höhern untergeordnet werden. Das sittliche Gesetz hat für ihn keinen andern Inhalt als die *allgemeingesetzgebende Form selber*; in Folge dessen lautet das höchste Moralgesetz (in welchem alle andern Moralgesetze einbegriffen sind): „Handle so, daß die Maximen deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten können." Solchergestalt steht Jeder in seiner kleinen Welt als unabhängiger Herrscher da, dem sich Alles, sogar Gott unterzuordnen hat. Er darf Gott und seine Herrschaft höchstens nur insofern über sich dulden, als es ihm zur Behauptung seiner eigenen Würde dienlich ist. Während der Christ seine Vernunftwürde achtet aus Ehrfurcht vor der göttlichen Macht, deren Herrschaft er über sich anerkennt, achtet der moderne Mensch sich selber nur um seiner selbst willen, er fühlt sich nicht *unter* einem Gesetz, er ist sich selbst Gesetz. „Nur ein selbstgegebenes Gesetz," sagt *Kuno Fischer*, „kann sittlicher Natur sein, denn nur ein solches kann aus dem einzig sittlichen Beweggrunde erfüllt werden: um seiner selbst willen. Ein *fremdes* Gesetz kann die Geltung der Autorität haben und durch seine Macht sich Gehorsam erzwingen, es wird nicht als Gesetz begriffen, sondern als Macht empfunden; es wird befolgt, weil es mit dem Ansehen der Gewalt auftritt." [1] Sünde und Immoralität ist für den modernen Menschen ein Unding, denn er ist wesentlich heilig, und alles, was er thut, ist recht, *weil* er es thut; er hat ja den tiefsten Grund aller Sittlichkeit in sich selber. Unwillkürlich erinnert man sich bei der selbstanbeterischen Moral der Neuzeit an ein Wort, das bereits vor Jahrtausenden gesprochen wurde: „Ihr werdet sein wie die Götter, erkennend das Gute und Böse."

In dieser Weise ist die ganze moderne Moral in die Sphäre des „Rein-Menschlichen" gerückt. Sie duldet keine andern Beweggründe als „rein-menschliche", wie Menschenwürde und Menschenrechte, öffentliches Bewußtsein, Staatsgesetz, Höhe der Zeit, nationale Entwicklung. Ebenso will sie aus keinem andern Ursprunge als einem rein-menschlichen hergeleitet werden.

5. Beim Letztern — nämlich bei der *Herleitung* der modernen

[1] Geschichte der neueren Philosophie. IV. S. 114.

Moral — müssen wir uns noch eine kleine Weile aufhalten. Auch hier hat Kant der Gedankenentwicklung genau den Weg gezeigt; den Weg, welcher es jedem, der sehen *will*, offenbart, daß der Königsberger Kritiker und mit ihm die ganze moderne Anschauung den eigentlichen Moral- und Tugendbegriff vernichtet hat.

Der große Kritiker stellt die Behauptung auf, das Sittengesetz sei ein nicht weiter abzuleitendes Factum, eine Ur- und Grundthatsache des Bewußtseins und mit ihm sei zugleich die Willensfreiheit als seine nothwendige Voraussetzung gegeben; im freien Willen des Menschen liege ein *Trieb*, der ihn zugleich zum Gesetzgeber mache; das Princip der Sittlichkeit läge *hinter* dem Phänomenalgebiet in der dunkeln Welt des Intelligibeln und rage aus dieser heraus als eine ursprüngliche Thatsache, als das einzige Factum der reinen Vernunft, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend ankündige; das Grundgesetz der practischen Vernunft erhalte erst dadurch die Form eines Gebotes (des kategorischen Imperativs), daß der Mensch nicht ein reines Vernunftwesen, sondern zugleich auch ein sinnliches Wesen sei und die Sinnlichkeit stets der Vernunft widerstrebe.

Von Kant haben die spätern modernen Denker gelernt. Es ist ein durch und durch Kant'scher Gedanke, wenn J. H. v. *Fichte* als Basis der Ethik einen ursprünglichen oder Grundwillen annimmt, der von Natur das Sittengesetz und die Keime zu allen sittlichen Einrichtungen und rechtlichen Institutionen in sich trage. Aber auch der *Realismus* unserer Tage befindet sich mit Kants Ethik in bestem Einklange. Mag er nun (mit *Herbart*) vom „sittlichen Geschmack" mit seinen „Musterbegriffen" reden, d. h. von einem unmittelbaren, im Wesen des Menschen ursprünglich liegenden Wohlgefallen an den sogenannt-sittlichen, und Mißfallen an den sogenannt-unsittlichen Willensverfassungen, mag er (materialistisch) zu den Trieben und Neigungen, die in der Menschenbrust wohnen, entweder zu einem animalischen Streben nach Glückseligkeit mit den damit verbundenen Geselligkeitstrieben, oder zu einem angeborenen Gefühl von Mitleid und Wohlwollen seine Zuflucht nehmen, um für die Moralität ein solides Fundament zu finden: immer haben wir Ansichten, deren Einführung in den Gedankenkreis der Nation durch den Kantianismus ermöglicht wurde, und die in ihm ihre speculative Stütze finden.

Was ist nun in allen diesen und ähnlichen Voraussetzungen die Moral anders als ein unerklärbares Factum, ein blindwaltendes Schicksal. Denn fragt man, *warum* die Vernunft gerade diese und keine

andern Verpflichtungen hervorbringe, so lautet die einzig mögliche Antwort: es ist einmal so. Was aber am bedenklichsten ist: in den besagten Voraussetzungen verliert die Moral *ihren objectiven Gehalt und Werth*. Was Gut und Böse, Recht und Unrecht sei, ist in letzter Instanz rein subjectives Ermessen. Von eigentlicher Vorschrift, wahrer sittlicher Verpflichtung kann keine Rede sein. Die Ethik ist Instinkt, die Pflicht eine Art von Neigung; ein moralisches Sollen oder Nichtdürfen gibt es nicht mehr, es gibt nur Triebe; Unrecht und Sünde sind unbegreifliche Erscheinungen. Alles ist subjectiv und veränderlich. Die Moral ist nicht mehr Moral, sie ist ein Theil der Psychologie oder vielmehr der Physiologie und Physik.

Ebenso ist der herkömmliche Tugendbegriff, wie derselbe im Christenthume ausgebildet wurde, durch die Kantianische Denkweise vollständig zu Grabe getragen; an dessen Stelle hat der große Denker als modernen Tugendbegriff das *Eingenommensein von sich selber* gesetzt. Die Tugend wird erworben durch „Betrachtung der Würde des Vernunftgesetzes"; sie wird geübt durch „Selbstschätzung des Menschen als eines Vernunftwesens im Bewußtsein der Erhabenheit seiner moralischen Anlage". Daraus ergeben sich Tugendlehren wie: „Lasset euer Recht nicht ungeahndet von Andern mit Füßen treten; macht keine Schulden; nehmt nicht Wohlthaten an, die ihr entbehren könnt; seid nicht Schmarotzer oder Schmeichler oder gar Bettler u. s. w." „Aechte" Tugenden sind Erwerbstrieb, Arbeitslust, Unternehmungsgeist, Sparsamkeit u. dergl.

Es ist nicht zu läugnen, daß manche der modernen Moral- und Tugendvorschriften in ihrer Anwendung mit Vorschriften des Christenthums zusammenfallen. Es ist aber ebenso klar, daß sie alle insgesammt von einem Geiste getragen werden, der in der christlichen Sprache „Hochmuth" heißt.

Staunend steht der christliche Denker vor dem von Kant aufgebauten System der modernen Moral, und fragt sich: Wie ist es einem verständigen Menschen möglich, eine so gründliche Verkehrung der Moral als Moral auszugeben? Um das zu verstehen, muß man zuerst durch die Schule der *reinen Vernunftkritik* hindurchgegangen sein.

6. Was immer man gegen die Philosophie Kants vorbringen mag, sie ist im Wesentlichen, das muß man gestehen, ein in sich abgeschlossenes, bis in die Einzelheiten consequent durchgeführtes System, ruhend auf der Kritik der reinen Vernunft. *Was kann ich wissen? was soll*

ich thun? beide Fragen glaubt Kant nur dann zur Zufriedenheit lösen zu können, wenn er die Gesetze des Erkennens und Handelns bis in ihre tiefsten Fundamente hinein in uns selber sucht.

Daß Kants originelle Moral der Vernunftkritik entsprossen, betont der Urheber selbst, wenn er in der Kritik der reinen Vernunft sagt: „So behauptet die Lehre der Sittlichkeit ihren Platz und die Naturlehre auch den ihrigen, welches aber nicht stattgefunden hätte, wenn nicht Kritik uns zuvor von unserer unvermeidlichen Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich selbst belehrt, und alles, was wir theoretisch erkennen können, auf bloße Erscheinungen eingeschränkt hätte." Auch jene „orthodoxen" Kantianer, welche wähnen, das treibende Interesse der Kantischen und nach-Kantischen Philosophie sei Kants Ethik gewesen, wollen die Bedeutsamkeit der reinen Vernunftkritik nicht abgeschwächt wissen. So sagt Dr. A. Dorner: „Bei Kant selbst ist das Positive, das er gibt, allerdings im Wesentlichen das Ethische; nur macht er einen langen Weg, um zu demselben zu kommen, und dieser Weg ist der kritische der Erfahrungstheorie; ja es will uns fast bedünken, dieser Weg sei so lang, daß es beinahe nicht möglich sei, ihn nur als eine Vorarbeit für die Ethik anzusehen." [1]

Im Grunde ist Kants Ethik nur ein Corollar zur Kritik. Der Kritik zufolge nennen wir auf dem Erkenntnißgebiet ein Ding wahr, nicht weil es an sich wahr ist, sondern weil es uns vermöge des Einflusses unseres Formenvorrathes als wahr erscheint. Ebenso nennen wir auf dem Moralgebiet eine Handlung gut deßhalb, weil sie unserm sittlichen Gefühle entspricht und wir ihr unsern moralischen Beifall geben. Nichts ist an sich gut; es ist der menschliche Wille, welcher den Dingen und Handlungen das hinzufügt, was allein im moralischen Verstande gut macht. Nichts ist gut als der Wille, dessen Maxime gesetzmäßig oder im strengen Sinne allgemein-gültig sein kann. Der Wille ist der alleinige Ursprung alles Guten und Bösen.

Wie ferner die unser Erkennen leitende Nöthigung (unter der wir z. B. urtheilen müssen $2 \times 2 = 4$ und niemals 5) sich nicht aus einem wirklichen So-Verhalten der Sache, sondern aus den Verstandesformen erklärt, ebenso erklärt sich die moralische Verpflichtung nicht aus einem objectiv vorhandenen Pflichtgebot, sondern aus einem kategorischen Imperativ, welcher aus meinem Willen hervorsprudelt.

---

[1] Ueber die Principien der Kant'schen Ethik, Halle 1875. S. 1.

Die Lehre von dem Vorhandensein „synthetischer Sätze a priori" (auf welche wir bei einer nächsten Gelegenheit ausführlich zu sprechen kommen), dieser Capitalpunkt in der Vernunftkritik, bildet ebenfalls ein Fundament der Kant'schen Ethik. In jeder verpflichtenden Sittenvorschrift, lehrt Kant, treten nämlich zwei Begriffe zu einem Müssen zusammen, die aus sich nicht zusammen gehören, ich kann also auch das moralische Müssen nicht als objectiv vorhanden erschauen, sondern ich fabricire es aus mir. Das Sittengesetz wäre daher kein analytischer, sondern ein synthetischer Satz, der aber zugleich unabhängig von aller Erfahrung, also a priori feststände; es wäre mithin einer der famosen synthetischen Sätze a priori, mit welchen die Kritik der reinen Vernunft die Menschheit beschenkt hat. „Das Princip der Autonomie," sagt Kuno Fischer, „konnte erst die kritische Philosophie fassen; denn um in der reinen Vernunft die Quelle der practischen Gesetze zu finden, mußte die reine Vernunft selbst erst entdeckt werden, und eben darin bestand die Epoche der kritischen Philosophie." [1]

Außerdem ließen sich noch gar viele Fäden bloßlegen, mit denen Kant seine Moraltheorie an der Kritik der reinen Vernunft aufgeknüpft hat. Einen derselben wollen wir seiner Kuriosität halber noch erwähnen.

Nach Kant beruht die ganze Sittlichkeit auf einer dem Menschen zustehenden gesetzgeberischen Unabhängigkeit; als solche faßt er das Vermögen der menschlichen Freiheit auf. Unter Freiheit versteht er die „Unabhängigkeit von jedem begehrten Objecte" und das „Sich-selber-Gesetzsein oder die Autonomie". Nun könnte aber der wirkliche Mensch nicht frei sein, wenn er — in der Zeit existirte! denn Freiheit und Zeit sind nach Kant unverträglich; was immer in der Zeit ist, meint er, ist die nothwendige Wirkung des Vorhergehenden, also wesentlich unfrei. Hier liegt einer der schauderhaftesten Trugschlüsse vor, die je ein menschlicher Verstand zu Tage gefördert hat. Die Kritik hat es nun bekanntlich zu Stande gebracht, mit dem Raume auch die Zeit den wirklichen Dingen abzusprechen; so ist Platz für die Freiheit geschafft, freilich nicht im Gebiet der Phänomene (zu deren Wesen es ja gehört, von uns mit Räumlichkeit und Zeitlichkeit übergossen zu sein), wohl aber im Schattenreiche der wirklichen Dinge, der außerzeitlichen Noumena [2].

[1] Geschichte der neueren Philosophie IV. S. 115.

[2] Schopenhauer erklärt es als den zweiten Hauptgesichtspunkt für Kants Verdienst, daß er „die unläugbare moralische Bedeutung des menschlichen Handelns als ganz verschieden und nicht abhängig von den Gesetzen der Erscheinung, noch

Kant will durch die Kritik der reinen Vernunft die Freiheit und mit ihr die Möglichkeit der Moralität gerettet haben. „Die Möglichkeit oder Denkbarkeit der Freiheit überhaupt," sagt Fischer, „beruht auf der Unterscheidung der Phänomena und Noumena, der Erscheinungen und der Dinge an sich. Jene Unterscheidung beruht auf der Einsicht in die wahre Natur von Raum und Zeit, auf der transcendentalen Aesthetik, dieser Grundlage der ganzen Vernunftkritik." [1]

Aus allem dem geht es als eine unbestreitbare Wahrheit hervor, daß Kants Vernunftkritik Kants Moral und in ihr die gesammte Morallehre der modernen Zeit trägt.

---

dieser gemäß je erklärbar, sondern als etwas, was das Ding an sich unmittelbar berühre, darstellte" (Welt als Wille und Vorstellung. 4. Aufl. I. S. 500). Daß Kant die ganze Moral auf ein „Noumenon", d. h. auf ein imaginäres Nebelgebilde stützte, mag freilich manchen Freunden eines zügellosen Lebens recht „verdienstvoll" erscheinen.

[1] Geschichte der neueren Philosophie IV. S. 126.

Siebentes Kapitel.

Die fortgeschrittene Kulturreligion.

1. Religion gilt dem modernen Bewußtsein als ein Anhängsel der Moral; wenn also die Moral ihre Stütze findet in der Kant'schen Vernunftkritik, so gilt das ebenso von der Religion. Bei dieser Bemerkung könnten wir es bewenden lassen, wenn nicht der Religionsbegriff wegen seiner ausschlaggebenden Wichtigkeit eine besondere Aufmerksamkeit erheischte.

Auch bei den fortgeschrittensten Pionieren der Kultur steht bekanntlich Religion noch in hohem Ansehen. „Auf sie," sagt David Friedrich Strauß, „werden wir um so weniger geneigt sein, ohne Weiteres zu verzichten, da wir gewohnt sind, die Anlage zur Religion als einen Vorzug der menschlichen Natur, ja geradezu als ihren vornehmsten Adelstitel zu betrachten. Gewiß ist auf jeden Fall, daß dem Thiere mit dem, was wir Vernunft nennen, diese Anlage fehlt. Die Völker, welche die Reisenden in Zweifel ließen, ob bei ihnen Religion anzutreffen sei, sind immer auch in jeder andern Hinsicht als die ärmlichsten und thierähnlichsten befunden worden; weiter aufwärts in der Geschichte aber geht die Ausbildung der Religionen mit dem Kulturwerthe der Völker Hand in Hand." [1] Wenn auch manche unserer modernen Zeitgenossen auf Religion verzichten, so haben sie — einen gewissen Bodensatz abgerechnet — mit Schiller aus Religion keine Religion.

2. Bis auf unsere Kulturepoche ging die allgemeine Ueberzeugung des Menschengeschlechtes dahin, Religion sei das vom Menschen anerkannte und practicirte Abhängigkeitsverhältniß zu dem höchsten Wesen und Urgrund aller Dinge. Von der Thatsache ausgehend, daß alle denkenden Menschen eine mehr oder minder klare Erkenntniß von Gott als dem Urheber und Leiter der Welt, als dem im Gewissen sich offenbarenden Gesetzgeber und höchsten Richter haben, fand man die Religion

[1] Der alte und neue Glaube S. 95.

darin, daß der Mensch sich Gott dem Herrn in pflichtgemäßer Weise unterordne. Für religiös hielt man den Menschen, der Gott als seinen Herrn, seinen obersten Gesetzgeber, als die fürsorgende Macht erkannte, mit seinem Willen anerkannte und sein Leben und Streben nach dem Geiste dieser sachgemäßen Unterwürfigkeit einzurichten gewillt war.

Religion galt als Quelle der Moral, Moral als Ausfluß der Religion. Aus der Religion erklärte man die Moral. Moral ohne Religion konnte man sich ebensowenig denken, als Religion ohne Moral. Die Moral war in ihrem tiefsten Grunde ein Abhängigkeitsverhältniß zu Gott, also religiös. Die Religion schloß nothwendig in sich die Beobachtung des Sittengesetzes als einer göttlichen Vorschrift, sie war moralisch.

Wie der Mensch kein absolutes, unbeschränktes, sondern ein von Gott abhängiges Sein besitzt, so mußte es sich als seine *Grundpflicht* ergeben, daß er sich in der Sphäre seiner freien Selbstbestimmung als ein von Gott abhängiges Wesen anerkenne. Der Mensch war wohl für die Religion als für die ihm von seinem Urheber gegebene Bestimmung angelegt, und insofern sah man die Religion als eine „Gemüthsbefriedigung" an; in erster Linie war sie aber *Pflicht* gegen Gott. Der religiöse Mensch von ehedem war religiös, nicht, um seinem Gefühle zu genügen, sondern um seine Grundpflicht, die Pflicht *gegen Gott* zu erfüllen.

3. Stellen wir dem nun gegenüber, was man in den modernen Kulturkreisen als Religion bezeichnet. Religion gilt hier als ein in der menschlichen Natur wurzelnder Trieb, ein Gefühl, welches wie jedes andere für den Menschen nützlich ist und befriedigt sein will. Religion beruht nicht auf fester Erkenntniß objectiver Wahrheit. Aber sie gebiert dagegen je nach dem Charakter und Bildungsstande des Menschen verschiedene Vorstellungskreise, die man *Religionswahrheiten* nennt, obgleich sie eigentlich keinen wirklichen Bestand beanspruchen. Ebensowenig wie für die Ethik, gibt es für die Religion eine objectiv richtige Norm. Im Grunde ist die Religion für jeden einzelnen Menschen eine verschiedene. Denn ein jeder hat seine individuelle Vernunft, „das Bild, das die Natur, da sie ihn schuf, sich dachte", zu verwirklichen; und Religion ist ja nur dafür da, dem Menschen die Behauptung seiner Vernunft- oder Menschenwürde zu erleichtern. Die Religion selber legt keine Pflichten auf, am allerwenigsten ist das Glauben und Bekennen bestimmter Lehren oder objectiv gegebener Wahrheiten religiöse Pflicht — das ist reine Geschmacksache. Glaube und Bekenntniß wachsen aus dem religiösen

Gefühl heraus zu dessen Schutze, ähnlich wie das Haus aus der Schnecke. Alles was der Mensch außer einem anständigen Lebenswandel sonst noch thun zu können wähnt, um der Gottheit wohlgefällig zu sein, ist Religionswahn. Gebet, Kirchengehen und dergl. sind äußere Förmlichkeiten, die für das ungebildete Volk den Nutzen haben, daß es an die Menschenwürde und Moralität erinnert wird.

Die Religion erscheint im modernen Lichte sogar als in einer grundsätzlichen Opposition zur Wissenschaft befindlich, und man ist deßhalb bemüht, sie aller realen Bedeutung zu entkleiden und auf das Gebiet des Ideals, d. h. des Erträumten zu beschränken.

4. Und wem hat unser deutsches Vaterland den Umsturz der religiösen Grundanschauungen zu verdanken? Wie immer so gehörten auch in diesem Falle zum Begräbniß der Wahrheit viele Schaufeln. Aber eine Riesenschaufel erblicken wir in der Hand des Professors von Königsberg. Liegt es nicht auf flacher Hand, daß die Vernunftkritik sich zu Grundsätzen bekennt, welche den Ruin der Religion im bisherigen Sinne des Wortes besagen? Wir kennen bereits die Lehre dieser Kritik; wie überhaupt nichts Wirkliches von uns erkannt werden könne, so könnten wir vom Dasein Gottes, von der Freiheit und Unsterblichkeit unserer Seele gar nichts wissen. Hiermit ist das ganze Erscheinungsgebiet, d. h. im Kant'schen Sinne das ganze Gebiet des Erkennens und Wissens der Irreligiosität preisgegeben; jene Fundamentalthesen der Religion sind aus demselben verwiesen.

Nun behauptet aber Kant, er wolle die ächte Religion retten und vor allen Angriffen sicher stellen. In der That hat er jene Wahrheiten durch das Hinterpförtchen der „practischen Vernunft" für das wirkliche Leben wieder zu gewinnen gesucht, nachdem er sie unter übermüthigem Hohne zur Hauptthüre der menschlichen Erkenntniß hinausgeworfen hatte. Ob wohl Kant wirklich geglaubt hat, er werde in dieser Weise der Religion einen bleibenden Platz im Bewußtsein der Gebildeten sichern? Jedenfalls hat er ihr ein Plätzchen verschafft, an welchem sie Niemanden belästigt. Bei der Wichtigkeit des Themas müssen wir uns zu einer genauern Besichtigung des Kant'schen Elaborates verstehen.

Hinter dem Gebiet der Erscheinungswelt, welche allein der menschlichen Erkenntniß zugänglich sein soll, also jenseits der menschlichen Erfahrung, hatte Kant das düstere Vacuum der intelligibeln Welt gelassen, wo die für uns unerkennbaren „Dinge an sich", die Noumena, sein sollen. Dorther muß uns die Religion kommen, dort hausen jene drei:

Gott, Unsterblichkeit, freier Wille; wir wissen das allerdings nicht, aber so verlangt es das Bedürfniß unserer practischen Vernunft. Sittengesetz oder vielmehr kategorischer Imperativ heißt der Kahn, der jenem transcendenten Schattenreich nahen darf. Aber, wird man fragen, ist denn nicht das Sittengesetz, wie alles Uebrige, was uns zum Bewußtsein kommt, von Kant für bloße Erscheinung erklärt, somit unfähig, irgend ein „Ding an sich" zu erreichen? Das hatte der große Denker übersehen. Doch es gelte!

Wie bringt er die zur Religion erforderlichen Elemente, nämlich: Freiheit, Unsterblichkeit, Gott zu uns herüber? Als Postulate der practischen Vernunft. Ja, aber wie haben wir uns die Sache vorzustellen?

„Du sollst", so lautet in der Erscheinung der kategorische Imperativ. „Du kannst", so tönt es wieder in der Wirklichkeit, d. h. im dunkeln Reich der Noumena; und hiermit soll das Dasein der menschlichen Freiheit in der Wirklichkeit gegeben sein. „Du kannst, denn du sollst"; wenn du aber kannst, dann bist du frei. Auf dem Gebiet der Erfahrung kann von Freiheit keine Rede sein, da ist Alles eine eiserne Kette nothwendiger Ursachen und Wirkungen; wir können uns nicht einmal die Möglichkeit der Willensfreiheit denken; also mag sie dem „Dinge an sich" zukommen; dort, wohin keine Erkenntniß dringt, wo keine wissenschaftliche Controle möglich ist, mag sie nach Herzenslust freie Acte produciren, die aber bei ihrem Eintreten in die Atmosphäre des Erscheinungsgebietes das Bild einer Kette von Ursache und Wirkung darzustellen haben.

Somit hätten wir also schon ein Element für die Religion gefunden, nämlich die menschliche Willensfreiheit. Aber timeo Danaos — was für eine Willensfreiheit läßt uns Kant finden? Eine absolut souveräne, unabhängige Macht! Denn die Freiheit, so sagt er, wäre ja nicht Freiheit, wenn sie irgend einem Wesen zu gehorchen hätte, wenn sie das Sittengesetz sich nicht selber gäbe. Bei einer solchen autonomen Willensfreiheit hat selbstverständlich die Religion im herkömmlichen Sinne des Wortes keine Stelle mehr. Die Autonomie ist eher als eine Quelle der Irreligiösität zu bezeichnen. Denn sollte auch wirklich die practische Vernunft noch einen Gott postuliren: was hat denn der Mensch in der Wirklichkeit sich um einen Gott zu bekümmern, dem gegenüber er souverän ist, der es nicht wagen darf, dem Menschen ein Sittengesetz aufzuerlegen?

Außer der Freiheit gibt es noch zwei weitere Postulate der prac-

tischen Vernunft; nämlich die Unsterblichkeit der menschlichen Seele und das Dasein Gottes.

Unsterblich will sich der Mensch, weil eine vollkommene Sittlichkeit, die von den selbstsüchtigen Trieben der sinnlichen Natur ganz frei wäre, unter den fortwährenden Anfechtungen des irdischen Lebens nicht möglich ist. Als Deus ex machina erscheint hier das „höchste Gut", welches mit der vollendeten Sittlichkeit die vollendete Glückseligkeit verbindet. Die Verwirklichung des höchsten Gutes kann in keinem begrenzten Zeitraum erreicht werden. Denn der Widerstreit zwischen Pflicht und Neigung kann nur durch einen in's Unendliche gehenden Fortschritt der Annäherung an jene vollkommen lautere Gesinnung gehoben werden. Der Mensch will somit, daß er unsterblich sei. Gewiß eine recht armselige Unsterblichkeit!

Das dritte Postulat ist Gott. Wenn nämlich die Sittlichkeit auch nichts mit der Glückseligkeit zu schaffen hat, so zwar, daß ein Streben nach Glückseligkeit die Sittlichkeit sogar aufheben würde, so will doch die practische Vernunft, daß die Glückseligkeit der Sittlichkeit proportionirt sei. Das bloße Bewußtsein der Sittlichkeit ist nicht (wie die Stoiker lehren) zur Glückseligkeit ausreichend. Diese fordert vielmehr einen harmonischen Zusammenhang zwischen der ganzen Weltordnung und der Sittlichkeit. Also wird auch das Dasein einer Weltursache postulirt, welche die Welt und Natur so eingerichtet hat, daß sie in ihrem Gange der moralischen Gesinnung gerecht wird, d. h. das Dasein Gottes wird postulirt! Leider hat Kant, als er diesen Schlangenpfad von der Moral zum Dasein Gottes einschlug, übersehen, daß er seine ganze Tugendlehre zum Falle bringt, indem er der Tugend eine Aussicht auf Glückseligkeit eröffnet, die von reinem Sittlichkeitsbewußtsein verschieden ist. Denn darin sollte ja gerade das Charakteristische des Kant'schen Fundes gelegen sein, daß die Uebung der Sittlichkeit von dem schielenden Hinblick auf das eigene Glück völlig befreit sei. Der große Denker hat aber auch, was noch viel folgenschwerer ist, gänzlich außer Acht gelassen, daß er in Folge seiner Kritik der reinen Vernunft von Gott als der Weltursache gar nicht reden kann. Höchstens ist es möglich, daß das uns unbekannte Gespensterreich der „Dinge an sich" Gott zum Schöpfer hat; die ganze Erscheinungswelt erkennt im Menschen, und zwar im phänomenalen, ihren Schöpfer. Der Gott Kants haust in einem fernen Jenseits, von dem wir nichts erkennen können; im Diesseits bedeutet er nichts.

Was sind nun aber im Grunde diese „Postulate", auf welche

Kant seinen Vernunftglauben baut? Nichts von Erkenntniß, sondern pure Voraussetzungen, deren Richtigkeit wissenschaftlich nicht erkannt werden kann, die aber aus practischen Gründen gemacht werden, nämlich zur Stillung des Vernunftbedürfnisses. Sie sind nicht Erkenntniß-, sondern Willensobjecte; man darf von ihnen nicht sagen, sie *sind*, sondern sie *sollen* sein; sie sind zu lösende Aufgaben, die der Wille verwirklicht, die aber für die theoretische Vernunft bloße Hypothesen bleiben.

Das ist Kants vielgepriesener „*Vernunftglaube*"! Eine *Pflicht*, etwas zu glauben oder nicht zu glauben, gibt es nicht. Glaubt man Etwas, so geschieht es, um sich die Sittlichkeit, d. h. die Behauptung der menschlichen Vernunftwürde zu erleichtern. Das Dasein Gottes und andere religiöse Wahrheiten nimmt man an, nicht aus Erkenntniß, auch nicht aus Pflicht, sondern aus Bedürfniß. Die Ueberzeugung von der Wirklichkeit jener Wahrheiten gründet sich auf das Bedürfniß nach denselben. Für die menschliche Einsicht sind sie unsichere, schwankende Ansichten ohne allen wissenschaftlichen Werth, ohne alle Gewißheit. Deßhalb heißt ihre Annahme *Glaube*, reiner Vernunftglaube. Im Geiste dieses Glaubens darf man sich *vorstellen*, die sittlichen Gesetze seien göttliche Gebote. Wird die moralische Pflicht in dieser Weise als Gegenstand des practischen Glaubens aufgefaßt, so bildet sie den Inhalt der *Religion*. Ehedem galten die Pflichten als Pflichten, weil sie göttliche Gebote seien! Nach Kant dürfen sie nach Bedürfniß als göttliche Gebote geglaubt werden, weil sie Pflichten sind.

5. Hier haben wir den Grundzug der „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" und damit auch den Grundzug der modernen Kulturreligion. Diese Religion ist bloß auf Moral gestützt und aus dieser hervorgegangen; sie ist die Befriedigung eines Bedürfnisses, eine Quelle ethischer Willensanregung, ein Nothbehelf und Anhängsel zum Sittengesetz. Zu beachten ist, daß sie an und für sich für den Menschen *gar keine* Bedeutung hat; der Mensch bedarf ihrer nur, weil er sich so schwach und verkehrt fühlt. „Die Moral," so beginnt Kant die erste Vorrede zu seinem die Religion behandelnden Opusculum, „soferne sie auf den Begriff des Menschen als eines freien (eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden) Wesens gegründet ist, bedarf weder der Ideen eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. Wenigstens ist es seine eigene Schuld, wenn sich ein solches Bedürfniß an ihm vorfindet... Sie be-

darf also zum Behufe ihrer selbst keineswegs der Religion, sondern vermöge der reinen practischen Vernunft ist sie sich selbst genug."[1] Wo der kritische Philosoph von der Erziehung spricht, stellt er es demgemäß als angemessen dar, wenn die Kinder keine Handlungen der Gottesverehrung sähen, und nicht einmal den Namen Gottes hörten; er wünscht, man möchte sie mit dem Begriffe eines höchsten Wesens erst bekannt machen, nachdem sie die Pflichten recht erkannt hätten.

Jüngst schlug man von katholischer Seite scherzweise als Gebet für eine confessionslose Communalschule vor: „Du lieber Gott, wenn es einen gibt, nimm meine unsterbliche Seele, wenn ich eine habe, zu Dir auf in den Himmel, wenn einer ist." Man hat wohl nicht daran gedacht, daß wirklich hiermit der Höhegrad Kant'scher Religiösität gezeichnet ist. Gegen das christliche Gebet erhebt Kant bekanntlich die Einwendung, man wisse ja nicht einmal, ob es einen Gott gebe.

Die nach-Kantische Welt hat dem Königsberger Meister das Kunststück abgelauscht, wie man sich aus problematischen Existenzen, die darum als existirend angenommen werden, weil das subjective Gefühl ihrer zu bedürfen glaubt, neue Religionssysteme zusammenträumen kann, die befriedigen ohne zu geniren. Sind ja doch alle religiösen „Ueberzeugungen" der Modern-Gebildeten nur ein mehr oder minder gelungener Abklatsch der philosophischen Religionslehre Kants, „Ideale", d. h. Träumereien, welche der Ernst des wirklichen Lebens rasch in ihr Nichts auflöst. Der moderne Mensch der Wirklichkeit spricht mit dem Dichter:

„Erloschen sind die heitern Sonnen,
Die meiner Jugend Pfad erhellt,
Die Ideale sind verronnen,
Die einst das trunkne Herz geschwellt;
Er ist dahin, der süße Glaube
An Wesen, die mein Traum gebar:
Der rauhen Wirklichkeit zum Raube,
Was einst so schön, so göttlich war."

Nimmt man die verschiedenen Religionsmasken hinweg, sieht man von allen Sentimentalitäten ab, so bleibt übrig der nackte Atheismus, als die eigentliche Religion unseres Zeitalters, welche eben durch die Kritik der reinen Vernunft gefestigt worden ist. Denn wenn der Mensch, wie diese Kritik will, nichts Wirkliches zu erkennen vermag, geschweige etwas Uebersinnliches, wenn er aus sich die Wahrheit macht, wenn er

[1] Werke X. S. 3.

sogar die Raum- und Zeitverhältnisse aus sich heraus bildet, wenn er nichts hat, als den Traum der Erscheinungswelt, alsdann vermag er um so weniger, die wirkliche Existenz Gottes mit jener menschenwürdigen Gewißheit zu erkennen, daß er sich zum Dienst Gottes verpflichtet halten müßte.

Es ist nun noch im Besondern festzustellen, welche Stellung Kant der modernen Wissenschaft dem christlichen Glauben gegenüber angewiesen hat. Der christliche Glaube kann subjectiv als Religionsübung und auch objectiv nach seinem Inhalte betrachtet werden. Demgemäß werden wir in Folgendem zuerst von der Glaubensübung reden; was aus den Lehren des Christenthums unter dem ätzenden Einflusse der Kritik geworden ist, wird aus der Betrachtung der jetzt herrschenden Menschheitsanbetung sich von selber ergeben.

Achtes Kapitel.

Die Unverständlichkeit der christkatholischen Glaubensübung.

1. Wir befürchten von keiner Seite Widerspruch, wenn wir es als eine Eigenthümlichkeit der modernen Wissenschaft bezeichnen, daß ihr der Glaubensact eines katholischen Christen wie ein wahres Schreckbild vorschwebt. Die sonderbare Ansicht von diesem Glauben ermöglicht es so vielen unserer Zeitgenossen, den Katholicismus zu hassen. Der Haß gegen den Katholicismus hat unseren Tagen einen recht hervorstechenden, nämlich den kulturkämpferischen Charakterzug aufgeprägt. Zuerst liegt es uns ob, in wenigen Strichen ein wahrheitsgetreues Bild des christlichen Glaubens zu geben, um die Thatsache zu erhärten, daß der modernen Wissenschaft die christkatholische Glaubensübung völlig unverständlich geworden ist. Wir werden sehen, daß diese Wissenschaft in ihrem Kampfe gegen den christkatholischen Glauben dem Barbaren gleicht, der für die Werke der Kunst kein Verständniß hat. Wir haben dann ferner festzustellen, daß Kant das moderne Denken in jene Irre geführt hat, wo der Christenglaube dem Gesichtskreise entweder vollständig entschwinden, oder doch in eine Schreckgestalt verschwimmen mußte.

2. Der Glaube, wie er im Christenthum gefordert wird, ist nicht bloß eine gewisse allgemeine religiöse Gesinnung, in der der Mensch über das Sinnfällige, Wirkliche hinaus nach einem inhaltslosen Ideal, einem eingebildeten Phantom hinanstrebt. Nein, er ist vielmehr feste innere Zustimmung zu den wirklichen Wahrheiten, die Christus gelehrt hat und uns durch die Apostel und ihre Nachfolger zu glauben vorstellt. Der Glaube des Christen ist ein unter dem Einfluß des Willens sich vollziehender Verstandesact, wodurch der Mensch eine Wahrheit als feststehend hinnimmt auf die Autorität des Offenbarenden hin; also ganz abgesehen davon, ob er selbst die Wahrheit versteht oder nicht.

Damit also ein Mensch den christlichen Glauben übe, muß er zuerst bestimmt erkennen, daß es einen Gott gibt, der allwissend und wahr-

haftig ist, daß Gott sich um die Menschheit kümmert, daß es die Grundpflicht des Menschen ist, Gott unterwürfig zu sein, daß Gott endlich irgend eine bestimmte Wahrheit geoffenbaret hat. Diese Erkenntniß (in einem dem jeweiligen Individuum angemessenen Grade) vorausgesetzt, unterwirft sich der Mensch dem offenbarenden Gotte; er erkennt dadurch an, daß er von Gott ganz abhängig ist, auch sogar in der Intelligenz, seinem edelsten Vermögen; er erkennt Gott dem Herrn das Recht zu, eine völlig unbeschränkte Hingabe seines ganzen Wesens zu verlangen. Das ist der Glaube.

Jedem unbefangenen Menschen muß der Gott zu leistende Glaube als höchst leicht und selbstverständlich vorkommen, wenn er bedenkt, daß Gott im Grunde nichts anderes von uns erwartet, als irgend ein rechtschaffener Mann, welcher uns Etwas mittheilt. Ebenso erscheint es als sehr naheliegend, daß der Mensch hienieden zu seinem Verdienst im Dunkel des Glaubens das annimmt, was er dereinst zu seiner Beseligung im Lichte des Schauens besitzen wird. Zieht man aber die Eigenthümlichkeit des Glaubens in Betracht, wie wir ihn Gott dem Herrn zu leisten haben, so begreift man bald, daß derselbe sich nicht *bloß* als ein vernunftgemäßer Verstandesact darstellt. Wirklich schließt der christliche Glaube in seinem innersten Wesen eine Selbstverdemüthigung, eine Unterordnung des Menschen unter Gott ein. Gerade dieß ist der Charakterzug, um dessentwillen unsere modernen Zeitgenossen die christkatholische Glaubensübung verabscheuen und hassen; deßhalb wollen wir dieselbe gerade nach dieser Seite hin etwas genauer darlegen.

Der christliche Glaubensact erscheint erstens als die *Basis der Gottesverehrung*. Er ist wohl eine Leistung menschlicher Intelligenz, aber nicht der Intelligenz, die sich selber beweihraucht, sondern der Intelligenz, die sich beugt unter das Ansehen Gottes. Wie der Glaube unter den Menschen oft eine Art von Anerkennung enthält, die man dem, welchem man glaubt, mit freiem Willen zollt, sogar unter Umständen zu zollen schuldig ist, so enthält auch die von Ehrfurcht und Unterwürfigkeit getragene Hinnahme geoffenbarter Religionswahrheiten einen Ausdruck der Huldigung gegen Gott.

Der christliche Glaubensact erscheint zweitens als *eminent wahr*. Wahr ist jener menschliche Act, der dem Wesen des Menschen vollkommen entspricht und die Bestimmung des Menschen vollständig in sich ausprägt. Dieß thut nun die Glaubensübung.

Im Wesen des Menschen haben wir hier selbstverständlich die In-

telligenz zu betrachten. Durch sie hat der Mensch die ihn auszeichnende Unabhängigkeit und Selbstständigkeit; in ihr besitzt er ein inneres Licht auf dem dunkeln Lebensweg und zugleich die Quelle seiner Willensfreiheit. Mit der Verstandesnatur befindet sich nun der christliche Glaube im vollsten Einklang, insofern dem Menschen die Glaubensübung als ein frei gewollter Act und erst dann zugemuthet wird, nachdem es ihm genügend fest steht, daß Gott der Wahrhaftige gesprochen hat. Andererseits tritt es aber gerade in der Intelligenz hervor, daß der Mensch seine Selbstständigkeit nicht aus sich, sondern als eine von Gott abhängige besitzt. Die Intelligenz ist nicht bloß, wie jedes andere geschaffene Wesen, eine Gabe Gottes, sie ist eine Nachbildung des göttlichen Wesens, welche den Menschen befähigt, das in den Dingen zu verstehen, was die göttliche Intelligenz hineingeschrieben. Wie sollte es nun der Natur der menschlichen Intelligenz nicht in besonderm Maße entsprechen, sich als Gott untergeordnet und von Gott abhängig anzuerkennen? Das thut sie im christlichen Glauben.

Des Menschen Bestimmung liegt in der Wahrheit, also darin, daß er die im tiefsten Grunde seines Seins liegende Abhängigkeit von Gott in seinem Leben zum Ausdruck bringe. Wo wird aber das Anerkenntniß der eigenen Abhängigkeit so prägnant geübt, wie im christlichen Glaubensacte, der ja des Menschen edelsten Theil, sozusagen den ganzen Menschen bis in die Wurzel hinein Gott unterwirft?

Darum erscheint die christliche Glaubensübung drittens als wahrhaft erhaben, insofern man sie als ethische That betrachtet. Indem Gott dem Menschen zumuthet, auf die göttliche Autorität hin, nöthigenfalls unter Verzichtleistung auf persönliche Einsicht, Wahrheiten zu bekennen, fordert er von ihm das Opfer dessen, was ihm das Liebste ist, und was eben nur Gott in dem Maße verlangen kann. Er macht es, wie er es einst machte, als er jenem Vater im alten Bunde das Hinopfern seines lieben Kindes zur Pflicht machte. Wie damals das Opfer gebracht und der Vater in dem Kinde gesegnet wurde, so erhält auch jetzt der Mensch, welcher das „Opfer des Intellektes" bringt, denselben geklärt und gekräftigt zurück. Aber das geforderte Opfer bleibt doch ein solches, daß es die ganze Natur aufschreckt. Es ist unter Umständen gewiß schön, wenn der Mensch die Rücksichten auf das eigene Ich im Interesse des Vaterlandes oder für das Heil Anderer zurücktreten läßt. Der höchste Grad der Geistesfreiheit und Liebe zur ethischen Ordnung gehört aber dazu, die eigene Intelligenz in diese Ordnung ein-

zufügen. Wer auf dem beschränkten Standpunkte seines Ichs steht, ist dazu absolut unfähig.

Nehmen wir den Menschen, wie er jetzt wirklich ist, so dürfen wir sagen, daß nur ein durch den Glauben vermitteltes Besitzen der Wahrheit ein vollkommen haltbares Fundament für das höhere Tugendleben abgeben kann. Wir denken hier an die dauerhafte Tragkraft, welche das Fundament haben muß, da es ja des Menschen ganzes Leben allen Stürmen und Anfechtungen zum Trotz halten muß, und welche ihm die individuelle Forschung schwerlich vermitteln könnte. Jede auf persönlicher Einsicht fußende Erkenntniß pflegt thatsächlich dem Menschen wenig Achtung einzuflößen. Unsere eigene Schwäche und Unzulänglichkeit klebt nur zu sehr den Ergebnissen langwieriger Denkthätigkeit an; nur zu leicht erhält jedes Selbstfabrikat unseres Verstandes von der Gesinnung unseres Herzens irgend eine Färbung, das wissen wir nur zu gut.

Man redet viel von der Macht der „persönlichen Ueberzeugung", aber was ist diese, wenn sie bei der notorischen Verstandesbeschränktheit und Willensschwäche des Menschen auf sich allein angewiesen ist? Eine schlechte Führerin, die sich bereitwilligst zur Vertheidigerin aller beliebten Irrungen hergibt; eine elende Stütze, die dem leisesten Drucke nachgibt. Nein, der Mensch mit einem Herzen voll Leidenschaft, in einer Welt voll Täuschung bedarf eines Stützpunktes, mit dessen Hülfe er nöthigenfalls eine ganze Welt aus den Angeln zu heben vermag, wie es bereits der Heide ahnte: Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae. Ein solcher überweltlicher Stützpunkt für unser Erkennen ist Gott, und der dort anzusetzende Archimedische Hebel, der die ganze Welt zu besiegen hat, ist der Glaube.

Hierzu kommt noch ein anderer nicht zu unterschätzender Umstand. Ist der Mensch in der Weise über den wahren Sachverhalt aufgeklärt, daß er dabei auf sein „Ich" pocht, so ist eine derartige Aufklärung eher geeignet, die Tugend zu beeinträchtigen als zu fördern. Anders, wenn er sich bei seinem Aufgeklärtsein auf die Autorität Gottes beruft. Eine solche durch den Glauben vermittelte Aufklärung setzt den Menschen sofort an die richtige Stelle, setzt ihn ethisch zurecht; denn sie stützt sich auf die Unterwerfung unter Gott. Als Feindin alles bornirten Egoismus übt sie auf den Menschen einen veredelnden Einfluß.

Viertens erscheint der christliche Glaubensact als eminent nützlich für die Menschheit, insofern er den Menschen sofort in den Besitz jener Wahrheiten setzt, welche die Basis seines nur einmal zu durch-

laufenden und doch so kurzen Erdenlebens bilden. Wie viele Menschen gibt es denn, die im Stande sind, sich durch selbstständige Forschung in den wissenschaftlichen Besitz jener Wahrheiten — als wie Dasein Gottes, persönliche Unsterblichkeit, Verantwortlichkeit vor Gott — zu setzen? Der meisten Menschen bemächtigen sich beim Austritt aus den Kinderjahren die Bedürfnisse des Lebens. Und wenn die Sorge für das tägliche Brod Zeit ließe zu langwierigen Studien, wird auch Lust und Begabung zu gründlicher Denkarbeit vorhanden sein? In Bezug auf die Leistungsfähigkeit der Durchschnitts-Menschen für Wissenschaft gibt man sich gar zu gerne Täuschungen hin. Thatsächlich ist die Wissenschaft Antheil einer sehr schwachen Minorität, und auch diese Wenigen theilen sich in die einzelnen Zweige, so daß sie in allem Uebrigen zur unwissenschaftlichen Menge gehören. Handelt es sich um die Grundwahrheiten des religiös-sittlichen Lebens, so erheben sich in den Einreden und Anfeindungen der blinden Leidenschaften neue Schwierigkeiten. „In kriegerischen Zeiten," sagt Tacitus, „ist es schwieriger, seine Pflicht zu erkennen, als dieselbe zu erfüllen, nachdem man sie schon erkannt hat." Und wenn die Wenigen auch eine genügende Klarheit in den Grundfragen des Lebens sich verschaffen können, werden sie nicht erst dann erfahren, wie sie hätten leben sollen, nachdem sie bereits gelebt haben? Würde der Mensch nicht gerade in der entscheidendsten Zeit seines Lebens, nämlich in der Jugend, der klaren Erkenntniß seiner Bestimmung entbehren, um dann später, vielleicht erst am Rande des Grabes, zu erkennen, daß er umsonst gelebt? Wie ohnmächtig überdieß im Sturm des Lebens eine auf eigene Einsicht sich berufende Aufklärung ist, haben wir bereits erwähnt.

Dem katholischen Christen gilt sein Glaube nicht bloß als Vermittler veredelnder Aufklärung, sondern auch als der Hort ächter Freiheit und eines menschenwürdigen Fortschrittes. Wer den christlichen Glauben hat, ist frei von Angst vor irdischem Leid, er hat die ganze Erde zu Füßen, der Hohn der Welt erreicht ihn nicht. Dem modernen Fortschritt, der neue Mordinstrumente erfindet, die Steuerkraft erhöht, neue Geldwährung einführt und unterdessen die Menschen von der menschlichen Höhe herabreißt und in die Materie hineintreibt, steht der Glaube des Katholiken apathisch gegenüber. Dafür aber gewährt der Glaube dem Menschen die Kraft der Selbstbeherrschung, erfüllt ihn mit Zufriedenheit und Seelenruhe, und führt ihn aufwärts zu einer erhabenen Bestimmung.

Ja, der christliche Glaube übermittelt dem Menschen eine Bestimmung, welche menschliches Können und darum auch menschliches Verstehen weit überragt und jedes Humanitätsideal unendlich überholt. Nur an der Hand der Gottheit vermag der schwache Erdenpilger zu diesen Höhen emporzuwandeln. Diese Thatsache macht dem gläubigen Christen keine Schwierigkeit, da er nicht sieht, wie man Gott das Recht absprechen könnte, am Menschen die Unendlichkeit seiner Liebe auf eine uns jetzt noch unbegreifliche Weise zu offenbaren. Wenn auch ein derartiger Liebeserweis von Seiten des Unendlichen es mit sich bringt, daß uns „Geheimnisse", d. h. Wahrheiten mitgetheilt werden, die wir jetzt noch nicht verstehen können, die aber zu unserer übermenschlichen, sozusagen göttlichen Bestimmung in Verhältniß stehen, so findet der Christ auch darin nichts Anstößiges, da ja schon die „geheimnißvolle Natur" den Menschen genugsam daran erinnert, daß er nicht dafür da ist, Alles zu verstehen.

3. Nicht übergehen dürfen wir die Zwischenkunft einer sichtbaren kirchlichen Lehrgewalt, welche bei der Uebung des christkatholischen Glaubens wesentlich ist. Denn gerade diese ist ja für das Verständniß der jetzigen Wissenschaft am allerunzugänglichsten. Auch in jenen Kreisen, in welchen man es für erträglich findet, daß der Mensch sich im Glauben Gott unterwerfe, ist man empört darüber, daß ein Mensch sich einem andern Menschen unterordnen soll. Der Katholik thut das nun allerdings, aber er thut es erst, nachdem es ihm feststeht, daß Gott diesem Menschen eine Lehrgewalt verliehen und seinen vor Irrthum bewahrenden Beistand versprochen hat. So überläßt sich der Katholik im Grunde nur Gott seinem Herrn. Ja er fühlt sich sogar für die Einsetzung einer sichtbar-menschlichen Intervention zum Danke verpflichtet. Oder läßt nicht Gott gerade dadurch, daß er den Menschen auch im Gebiet des Glaubens auf die Leitung und den Beistand Anderer hinweist, die menschliche Natur, wie sie sich auf allen Gebieten des Lebens zeigt, zur Geltung kommen? Muß nicht der Mensch darin, daß er sich in der Hinnahme der religiösen Wahrheiten zunächst von einer in einem Menschen ruhenden Autorität abhängig weiß, den ethischen Werth des Glaubensactes sicherer gestellt sehen? Wie vielen Täuschungen und Ausflüchten und egoistischen Motiven wäre ein Glaube ausgesetzt, der sich auf rein innerliche Garantien zu berufen hätte? Aber sich auch da um Gotteswillen beugen, wo ein Mensch (allerdings unter Berufung auf die von Gott erhaltene Autorität) spricht, dazu gehört die ganze Stärke eines ethisch-festen und dabei demüthigen Charakters.

Darin also, daß inmitten der Menschen eine ununterbrochene, menschliche, durch göttlichen Beistand geleitete Lehrautorität besteht, erkennt der Katholik eins der größten Zeichen des göttlichen Wohlwollens. Oder liegt nicht für die Menschheit Alles daran, daß wir und die späteren Geschlechter die einmal äußerlich ergangene göttliche Offenbarung mit der nämlichen Bestimmtheit erfahren können, wie sie damals erging? Handelt es sich nicht darum, Wahrheiten durch die Fluthen der Alles verändernden Zeit unverändert hindurchzubringen, die über unsere Zukunft entscheiden? Wahrheiten, die wegen ihres Inhaltes den größten Mißverständnissen ausgesetzt sind, die wegen der Pflichten, welche sich an sie knüpfen, für uns von den weitgreifendsten Folgen sind? Wahrheiten, gegen welche menschlicher Hochmuth und menschliche Sinnlichkeit sich fortwährend auflehnt? Sollten wir vielleicht in so wichtigen Anliegen auf menschlichen Scharfsinn und menschliche Launen angewiesen sein? Ein Jeder, meinen wir, muß es doch begreiflich finden, wenn Gott das Heil der Menschheit noch in eine besondere Obhut nimmt, wenn er in einer der menschlichen Natur entsprechenden Weise Veranstaltungen getroffen hat, um allen Generationen die geoffenbarte Wahrheit zugänglich zu machen. Indem der Katholik sich auf die Kirche verläßt, hat er die Ueberzeugung, sich auf Gott zu verlassen, der versprochen hat, die Autorität der Kirche vor jeder Abirrung zu bewahren.

4. Dieß die christkatholische Auffassung des Glaubensactes. In ihrer Darlegung sind wir weitläufig gewesen, aber für unsern Zweck nicht zu weitläufig. Denn es lohnt sich der Mühe, einmal unbefangenen, vorurtheilsfreien Blickes das Object genau und von allen Seiten zu besehen, welches unsern modernen Zeitgenossen als ein so grauenhaftes Spukbild vorkommt. Man möchte staunen darüber, daß ein denkender Mensch dem christkatholischen Glaubensact seine volle Anerkennung vorenthalten könnte. Und was sehen wir in der Gegenwart? Allen modernen Denkern gilt dieser Act als etwas Widersinniges, Wahnwitziges, Entehrendes!

Hier haben wir wieder einen Erfolg der Kant'schen Philosophie. Nur vom Standpunkte Kants aus kann man jene Verurtheilung des Christenglaubens erklärlich finden. Weil unsere modern-gebildeten Zeitgenossen Kantianisch denken, gerade deßhalb fehlen ihnen alle Vorbedingungen, welche das Wesen des christlichen Glaubensactes verständlich machen könnten. Vernehmen wir.

Erstens, sagen sie, ist es unmöglich, mit Bestimmtheit zu erkennen,

ob es einen Gott gibt, ob sich Gott um die Menschen kümmert; noch weniger kann uns die Existenz einer göttlichen Offenbarung zur Gewißheit werden. Denn nur innerhalb der Erscheinungswelt, die unsern Sinnen zugänglich ist, kann von einem exacten Wissen die Rede sein. Was bedeuten die Beweise für's Dasein Gottes? sagt man, sind sie nicht höchst „langweilig"? „Wer sich an solche Beweise hält, gibt damit nur seiner Neigung, einen Gott anzunehmen, einen scholastischen Ausdruck." [1]

Sind das nicht Gedankenblüthen vom Baume des Kantianismus? Die Kritik der reinen Vernunft ist ja das „Monumentalwerk des deutschen Geistes", worin jedem Erkennen, welches die Grenzen des Sinnlich-Wahrnehmbaren überschreitet, der Werth abgesprochen wird.

Aber Kants „Vernunftglauben"! Hat nicht gerade Kant deßhalb das übersinnliche Wissen aufgehoben, um für den „Glauben" Platz zu bekommen?

Hierauf ist zu antworten: Indem Kant das übersinnliche Wissen beseitigte, hat er dem christlichen Glauben die Wurzel abgeschnitten. Denn um im christlichen Sinne zu glauben, muß ich wissen, daß es einen Gott gibt und daß Gott uns Menschen etwas geoffenbart hat. Was kann nun ein Kantianer von einer göttlichen Offenbarung erkennen? Auf seinem Standpunkte macht Kant die richtige Bemerkung: „Wenn Gott zum Menschen wirklich spräche, so kann dieser doch niemals wissen, daß es Gott sei, der zu ihm spricht; es ist schlechterdings unmöglich, daß der Mensch durch seine Sinne den Unendlichen fassen, ihn von Sinnenwesen unterscheiden und ihn woran erkennen sollte." [2]

Außer dem Namen hat Kants Vernunftglaube mit dem christlichen Glauben gar nichts gemein. Was Kant so nennt, soll für den Menschen ein Gefühlsbedürfniß, ein Mittel sein, um die Vernunftwürde behaupten zu können, ein problematisches Annehmen, welches nur der Idee von Gott bedürfe, ohne sich anzumaßen, der Vernunft durch theoretisches Erkenntniß die objective Realität sichern zu können [3]. Religions- oder Glaubenswahrheit bedeutet im Munde Kants soviel als inhaltslose aber nützliche Fiction [4]. Der Kant'sche Gott ist im günstigsten Falle ein im

---

[1] Lange, Geschichte des Materialismus I. S. 382.

[2] Streit der Fakultäten. Werke B. X. S. 320.

[3] Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft Bd. X. S. 156.

[4] Hierher gehört auch die von Kant in Schwung gebrachte Unterscheidung zwischen Religion und Theologie, welche im „Streit der Fakultäten" eine so hervortretende Rolle spielt. Im Sinne Kants bedeutet diese Unterscheidung das

Jenseits umhergeisternder Schattenkönig, der im Diesseits nichts vermag. Deßhalb verbietet Kant auch das eigentliche Beten zu Gott und macht sich lustig über die äußere Geberdung eines betenden Christen. Treffend bemerkt Strauß, Kant habe, nachdem er die Beweise für das Dasein Gottes kritisch aufgelöst, und sein eigenes System ohne Rücksicht auf den Gottesbegriff zu Stande gebracht, doch den Gott seiner Jugend und Erziehung nicht ganz missen wollen, und ihm daher an einer leeren Stelle des Systems wenigstens eine aushelfende Rolle angewiesen [1].

Zweitens sagen uns die Jünger der modernen Zeitbildung: Was für einen Werth hätte dann überhaupt für uns eine „objective Wahrheit"? Unser Erkennen ist ja nur subjectives Wirken; was an sich ist, kümmert uns nicht; wir kennen nur im Phänomenalgebiet die Wahrheit, die wir selber machen; eine Wahrheit, nach der wir uns zu richten hätten, gibt es nicht. Im selbstständigen Forschen besteht des Menschen Glück, nicht im Besitz objectiver Wahrheit; wozu also soll uns irgend eine Wahrheit durch göttliche Offenbarung gegeben werden? Man spricht wohl auch in der modernen Wissenschaft noch von Offenbarung, aber nur etwa in dem Sinne, in welchem Herder sagte: „Offenbarung geht durch alle Zeiten; jede Zeit enthüllt und offenbart. Die Zeit Christi, eine große Offenbarerin, hat ihr Amt verrichtet. Wer eine Wahrheit in helleres Licht setzt, der offenbart." [2] Man spricht auch vielleicht noch von „Dogmen", d. h. von objectiven Ausdrücken der subjectiven Religiosität.

Es ist nun allerdings nicht Kant, welcher den vielgepriesenen Ausspruch that: „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzig immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatz, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und zu mir spräche: wähle! ich fiele ihm mit Demuth in seine Linke und sagte: Vater gib! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für Dich allein!" Diese Herabwürdigung der objectiven Wahrheit zum Kinderspiel für die Launen des subjectiven Dafürhaltens war vielmehr schon vor Kant durch den Protestantismus in das Zeitbewußtsein eingeführt worden. Aber war es nicht in hervorragender Weise Kant, der eben durch seine Kritik der

Dogma, überhaupt die religiöse Erkenntniß, sei nur ein Product des menschlichen Geistes und deßhalb ein unwesentlicher, durch Irrthum der Religion beigemischter Bestandtheil.

[1] Der alte und neue Glaube S. 119.

[2] Vom Geist des Christenthums S. 311.

reinen Vernunft die Werthlosigkeit des objectiv Wahren für den Menschen unter dem Schein ernster Wissenschaftlichkeit systematisirte? Hier werden wir belehrt: Was wir erkennen, entsteht erst in uns *durch* unser Erkennen; das Erkannte ist das Fabrikat unseres Geistes; wir sind nun einmal gezwungen, so und so zu urtheilen, ob es aber wirklich so und so ist, wissen wir nicht; Wahrheit, Zeit, Raum, Wirklichkeit, das Alles strahlt aus unserm Geiste heraus; der Gegenstand unserer gesammten erkennenden Thätigkeit ist eine Traumerscheinung; was dahinter steckt, bleibt uns unbekannt. Ist bei solcher Lehre nicht die christliche Glaubensübung in die weitesten Fernen gerückt?

Drittens endlich sagen uns die Männer des modernen Wissens, es widerstrebe der *Vernunftwürde* des Menschen, auf bloße Autorität hin Wahrheiten oder vielmehr Dogmen anzunehmen. Da der Mensch dafür da sei, um zu verstehen und zu denken, so habe er ein Recht, Alles vor das Forum seiner persönlichen Einsicht und eigenmächtigen Forschung zu laden. „Demüthige" Unterwerfung, wie sie die Substanz des Glaubensactes ausmache, gezieme unmündigen Kindern, aber nicht selbstständigen Männern. *Respekt vor sich selber* zu haben, das sei die Grundpflicht des Menschen; gegen diese sündige, wer immer den christlichen Glauben übe.

Daß man andern Menschen glaube in zeitlichen Dingen und auf menschliche Autorität hin, findet der moderne Zeitgeist ganz in der Ordnung. Der Kranke verzichtet auf seine Einsicht gegenüber dem Arzte; der Beamte ebenfalls gegenüber dem Minister; der ungebildete Mann gegenüber dem berufsmäßigen Gelehrten. Sobald man aber einem andern Menschen *um Gottes willen* sich unterordnet, so wird in den modernen Augen ein Kapitalverbrechen begangen! Ueber solchen Wahnsinn haben wir kein Wort zu verlieren.

Nach dem, was wir bis jetzt über Kants Lehre bereits mittheilten, bedarf es keiner weitern Erklärung, wie eine derartige Verurtheilung des christkatholischen Glaubensactes sich im Geiste der Kritik der reinen Vernunft von selber versteht. Wer den Menschen der objectiven Wahrheit überordnet, wer den Menschen auffaßt als ein in der Wurzel absolut unabhängiges Wesen, wer den Menschen anleitet, nichts anzunehmen ohne selbstständige Kritik, wer endlich der Menschheit zuruft: „finde durch eigene Einsicht," für den muß ein Act, in welchem sich der Mensch der Autorität des offenbarenden Gottes unterwirft, ein wahrer Greuel, und die Hinnahme eines geoffenbarten Geheimnisses ein Aberwitz sein.

Ein alter Kirchenschriftsteller hat den Ausspruch gethan: „Der stürzt sich herab vom Gipfel seines Adels, der etwas Anderes bewundern kann, als Gott.“ Kant sagt schnurstracks das Gegentheil: Der stürzt sich herab vom Gipfel seines Adels, der etwas Anderes bewundern kann, als seine eigene Vernunft, d. i. sich selber.

Nun noch ein Wort über Kants zersetzenden Einfluß auf das positive Christenthum.

Neuntes Kapitel.

Der neuheidnische Humanitätscult.

1. Der bekannte Skeptiker Montaigne erzählt, sein Vater habe, als er die Anfänge der Reformation im 16. Jahrhundert gesehen, den Ausspruch gethan: „Dieser Anfang von Krankheit wird in einen fluchwürdigen Atheismus ausarten.“ [1] Heutzutage ist besagte Ausartung volle Thatsache. Während man früher Gott für die Centralsonne hielt, um welche sich Alles bewegte, hält man jetzt sich für überzeugt, daß das Erdgebilde unseres Planeten, Mensch genannt, im Centrum der ganzen Welt throne. Der Mann, welcher wie kein zweiter durch seine wissenschaftliche Thätigkeit und durch seine vorsichtig gewählte Stellung zum Christenthum dieser Entwicklung über den Berg geholfen, ist Immanuel Kant.

Daß unsere Zeit in den leitenden Momenten ihrer Entwicklung unchristlich, ja absolut heidnisch ist, bedarf keines Nachweises; es wird von Tag zu Tag offenbarer. Die namhaftesten Vertreter der jetzigen Wissenschaft, welche nicht ihre eigene Tüchtigkeit, sondern der Kulturstrom auf die Katheder der Wortführer gehoben hat, sind erklärte Hasser des positiven Christenthums. Die „Gebildeten“ haben unter der Fahne des D. F. Strauß den Boden des Christenthums schaarenweise verlassen, indem sie in Christus nicht Gott, sondern einen krankhaften Schwärmer, oder nur gar einen Mythus erkennen. Andern ist die Gottheit Christi weiter nichts, als dessen außerordentliche Begabung an Geist und Herz. Letztere wollen noch Christen heißen. Ihnen gilt das ebenso derbe als wahre Wort Proudhons: Il n'y a que des fatageurs germaniques, qui puissent se dire chrétiens en niant la divinité du Christ. Ebenso huldigen sehr Viele von denjenigen, welche außer dem Namen noch eine gewisse Zugehörigkeit zur christlichen Kirche zur Schau tragen, Grundsätzen, welche mit dem Wesen des Christenthums absolut unverein-

[1] Vermischte Schriften. II. Kap. 12.

bar sind. Dahin rechnen die unter den protestantischen Theologen massenhaft vorhandenen Deisten und Pantheisten; dann die Staatsanbeter, d. h. alle die, welche für Staatsgesetze jenen unbedingten Gehorsam verlangen, wie er nur Gott zukommt, welche also auch die Religion dem Staate unterordnen und dem Staate das Recht zuerkennen, die Jugend für *seine*, d. h. rein irdische Zwecke zu erziehen. Ferner die Indifferentisten, die alle Religionen für gleich gut, weil gleich schlecht erachten u. s. w. Alle diese verschiedenen Gruppen sind mehr oder minder dem Heidenthum verfallen, welches mitten unter uns wie eine babylonische Thurm-Arbeit dasteht.

Unserer „öffentlichen Meinung" gilt das christliche Jenseits nur noch als hübsche Idee, die aber die größtmögliche Ausbeutung des Diesseits nicht stören darf. Die meisten Wahrheiten der christlichen Religion gelten als unwahr und widerlegt durch die Entdeckungen moderner Forscher. Gegen die Annahme eines persönlichen Gottes, der sich um die Menschen mehr kümmere, als ein bequemer Papa, welcher seinen wohl- oder übelgerathenen Söhnen eine reiche Erbschaft zuwendet, lehnt sich das moderne Bewußtsein mit aller Entschiedenheit auf. Ebensowenig will es bei der erlangten „Geistesreife" etwas wissen von der Heteronomie göttlicher Gebote, die für die Zeit der unmündigen Kindheit gut gewesen sein mögen. Bei dem Widerstreite der modernen Bildung mit dem historischen Christen- und Kirchenthum setzt man alle Geisteskräfte daran, die Dogmen und Thaten der christlichen Offenbarung mythisch und symbolisch umzudeuten.

Wäre nicht das conservative Element, das zähe Festhalten an bestehenden Formen so überaus stark in der menschlichen Natur, wahrscheinlich würde das Christenthum auch *dem Aeußern nach* aus unserm öffentlichen Leben so ziemlich verschwunden sein. Jetzt fristet es dort noch seine Existenz als hohles Formelwesen. Unsere Zeitatmosphäre ist gefährlicher als die altheidnische, weil sie den Abgrund des Heidenthums unter christlichen Aeußerlichkeiten verbirgt; sie ist schlimmer, weil sie antichristlich im Geist des Renegatenthums ist.

2. Nach einem *Götzen* braucht sich das moderne Heidenthum nicht lange umzusehen; es durfte nur denjenigen nehmen, der seit Anbeginn der Welt bei allen von Gott abgefallenen Menschen die Stelle Gottes einnahm. Der Weltapostel Paulus that einen seiner bedeutsamsten Tiefblicke, als er uns das Heidenthum seiner Zeit mit den Worten schilderte: „Obgleich sie Gott erkannten, so haben sie ihn doch nicht als Gott ge-

ehrt und ihm nicht gedankt, sondern wurden eitel in ihren Gedanken; ihr unverständiges Herz sank in Finsterniß; während sie sich für Weise ausgaben, wurden sie Thoren und vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Gleichniß und Bilde des vergänglichen Menschen."[1] Oder passen diese Worte nicht ganz genau auf den Humanitätscult unserer Zeitgenossen? Während sie von Gott, dem Ueberweltlichen, nichts wissen zu können vorgeben, gruppiren sie Alles um den Menschen, als das absolut gute unabhängige, sich selbst genügende Wesen, welches sich selber Zweck und Gesetz ist, und hoffen so die Reize der untergegangenen Götterwelt, „das holde Blüthenalter der Natur", wieder zurückführen zu können. Das ist der moderne Humanitätscult.

Auch das Christenthum hat einen „Humanitätscult", der aber von dem antik- und modern-heidnischen wie der Tag von der Nacht verschieden ist.

Das Christenthum machte den einzelnen Menschen verehrungswürdig, indem es auf dessen innige Beziehungen zu Gott hinwies; es zeigte dem Menschen, wo er den nöthigen Halt finden könnte, um seine wahre Würde zu behaupten. Im Lichte christlicher Wahrheit ist der Mensch einer Rebe vergleichbar, welche nur dann kostbare Trauben zeitigt, wenn sie nicht sich selber überlassen bleibt, sondern aufwärts festgehalten wird; gleicht er auch in seinem bessern Stande einem, wenn gleich gutwilligen, so doch schwachen Kinde, welches, sich selber anheimgegeben, in den Schmutz fällt, dagegen aufrecht einherwandelt an der mütterlichen Hand der Gottheit. Das Christenthum zeigt uns im Menschen gleichsam einen göttlichen Gesandten, der darum geachtet sein will, weil er sich auf allerhöchste Aufträge berufen kann. Es kann nicht anders sein, als daß diese Herleitung aller Pflichten und Menschenrechte aus der Gottunterwürfigkeit auf das gesammte höhere Leben einen gestaltenden Einfluß ausübt. Skizziren wir kurz diesen christlichen „Humanitarismus", den modernen werden wir alsdann besser durchschauen.

Indem sich der Mensch auf Gott stützt, braucht er nicht mehr mit dem Dichter zu klagen: „Video meliora proboque, deteriora sequor": „Das Geschöpf wird von der Dienstbarkeit der Verderbtheit befreit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes."[2] Die Gottunterwürfigkeit

[1] Römerbrief I. 21 ff.
[2] Röm. 8, 21.

gewährt nicht bloß die starke Schranke gegen die Ausschreitungen des Egoismus (und hierin die nothwendigste Vorbedingung des socialen Volksglückes), sie verleiht auch dem einzelnen Menschen eine edle Unabhängigkeit gegenüber den entehrenden Banden der Leidenschaften und den ungerechten Zumuthungen der Welt. Cogi qui potest, nescit mori! Es ist das die weltverachtende Selbstständigkeit, die in den Heiligen, namentlich in den Blutzeugen, in so großartiger Weise in der Geschichte steht. Vor wenigen Jahren erzählten Missionsberichte, ein König von Siam habe gesagt: „Die Christen sind die einzigen meiner Unterthanen, welche Nein zu sagen wissen." Ueberdieß weist die Abhängigkeit von Gott einen Jeden an die ihm zukommende Stelle und wird so zum Princip der Ordnung, zum belebenden Hauch, der die naturnothwendige Ueber- und Unterordnung in allen Kreisen der menschlichen Gesellschaft, namentlich in Staat und Familie, beseelt. Wer Andern befiehlt, befiehlt an Gottes Statt, wer gehorcht, gehorcht um Gottes willen. Im Bewußtsein seiner Abhängigkeit findet der Mensch das Motiv, sich in die Ordnung zu fügen, findet er die Kraft, sich in die Härten des Lebens zu schicken, den Antrieb, Gottes Autorität und Gottes Güte stellvertretend an denen auszuüben, welche in irgend einer Weise von ihm selbst abhängig sind.

Solchergestalt gibt das Christenthum unter Berufung auf die Abhängigkeit von Gott eine erhabene Idee von der Menschheit; es bringt Kunde von einer den Adamskindern geschenkten höheren Bestimmung, vor der alle irdischen Standesunterschiede kleinlich erscheinen; es stellt den einzelnen Menschen, auch den allerverlassensten, mit seinen Pflichten und Rechtsansprüchen als unantastbar, in gewisser Beziehung verehrungswürdig dar, insofern derselbe von Gott mit überirdischer Bestimmung, mit Pflichten und Rechten betraut ist. Und was das Wichtigste, das Christenthum bringt das Alles nicht als eine schöne Idee zur „Lösung der sozialen Frage", sondern als den nachweisbar treuen Ausdruck der wahren Wirklichkeit. Darum erweist sich die christliche „Humanität" als von innerem Halt und innerer Kraft; sie schlägt nicht über in jene traurige Menschenverachtung und Menschenmißhandlung, wie dieses beim Heidenthum unausbleiblich der Fall ist.

Menschenverachtung war von jeher die concrete Gestalt des außerchristlichen Humanitätscultes. Der gebildete Heide träumte sich in der Theorie einen idealen Staat hin, und beehrte die Menschen mit der Lebensaufgabe, sich willen- und sittenlos als Rädchen in den großen

Mechanismus einfügen zu lassen; während er in der Praxis die Menschen wie die Dinge seinem schrankenlosen Egoismus unterordnete. Das Cäsarische Wort: humanum paucis vivit genus ist der treffende Ausdruck für die antik-heidnische Auffassung. „Auf der Sclaverei beruhte die gesammte Kulturhöhe des Alterthums, insbesondere der Hellenen. Dabei behandelten diese hochgebildeten Nationen ihre Sclaven überaus hart, betrachteten sie wie eine Sache, wie ein Thier, dem sie nicht einmal nach dem Tode die Gleichheit zugestanden, sondern im jenseitigen Leben einen besondern Aufenthalt anwiesen. Indem nun das Christenthum die Menschen vor Gott gleichstellte, griff es die Sclaverei an der Wurzel an." [1] Auch heute noch bedeutet in der außerchristlichen Welt der einzelne Mensch nichts, als sein weltliches Können und seine Brauchbarkeit für den Staat oder die Horde oder seinen Herrn, während bei den Christen auch das ärmste mißgestaltete Kindlein zum Gegenstand liebendster Fürsorge gemacht wird.

3. Wer sieht nun nicht, daß der Humanitätscult der Jetztzeit geradezu einen Abfall zum Gegensatz *christlicher* „Humanitätsbestrebungen" besagt? Man versucht jetzt wieder den Menschen aus der Gottunterwürfigkeit herauszuheben und *sich selber* so gründlich zurückzugeben, daß in dieser Hinsicht sogar jede bisherige Form des Heidenthums überboten wird. Die Richtung, wohin es geht, deuten Herweghs drastische Worte an:

„Aus versumpften Nationen
Faulenden Religionen
Steige schön'res Menschenthum."

Dem Vorgeben nach bietet man den „mündig gewordenen" Menschen die absolute Unabhängigkeit, wie man sie in christlichen Gedankenkreisen nur dem göttlichen Wesen zuzuschreiben pflegt. Die Menschenrechte gelten nicht mehr als auf den ewigen Grundsätzen der göttlichen Vernunft beruhende und dem Menschen von Gott zuerkannte Befugnisse, die sich mit dem Charakter der Unantastbarkeit auf alles das erstrecken, was zum menschenwürdigen Dasein erforderlich ist. Nein, das moderne Recht leitet sich gerade so wie die moderne Moral von der Menschheit selber her. Nicht weil er sich Gott gegenüber verpflichtet fühlt, sondern weil er eine unbeschränkte Freiheit zu beanspruchen hat, pocht der moderne Mensch auf seine persönliche Würde und seine Rechte.

[1] Hellwald, Culturgeschichte S. 448.

Darf man sich wundern, wenn die moderne Menschenvergötterung ähnliche Zustände herbeiführt, wie sie im alten Heidenthum dagewesen? Der Mensch, welchen man als den Quell alles Wahren und Guten fingirt, welchem man absolute Freiheit und unbeschränkte Rechte zuerkennt, ist doch am Ende der wirkliche Mensch; und zwar nicht der wirkliche Mensch, wie er aus der Hand Gottes hervorgegangen und nach der Idee Gottes sein soll, sondern der von Gott abgetrennte und sich selbst überlassene Mensch. Was ist denn dieser wirkliche, mündiggewordene, „reine Mensch"?

Wenn sich der Mensch an die Stelle fügt, die ihm kraft seines abhängigen Wesens zukommt, wenn er den Geist Gottes in sich walten läßt, dann steht er da als das edelste, ehrenhafteste, liebenswürdigste Wesen. Als Vasall Gottes ist er König der Schöpfung. Von Gott abgelöst, fällt er in sich hinein und ist jenes „schmutzigste, grausamste und dabei hochmüthigste aller Thiere", wie ihn alle Menschenkenner geschildert haben [1]. Der moderne Humanitätscult ist der Idee nach bestechend wie jede Schmeichelei; er ist aber nichts als die schillernde Larve für den von Anbeginn in der Geschichte wühlenden und alles Edle zerstampfen-

---

[1] Den Menschen mit gar zu schwarzen Farben malen zu wollen, ist thöricht und unrecht. Aber man kann unsere Zeit, die den Menschen mit den Attributen der Gottheit umkleidet, nicht oft genug daran erinnern, wie Männer, die mitten im Leben standen, den Menschen gefunden haben. Einen Augustinus oder Salvian brauchten wir hier nicht zu Wort kommen zu lassen. Am Abende seines Lebens schrieb Göthe die Worte nieder: „Ich habe keinen Glauben an die Welt, ich habe verzweifeln gelernt; die Menschen sind gar zu albern, niederträchtig und methodisch absurd! man muß so lange leben als ich, um sie ganz verachten zu lernen." Napoleon I. sagte einmal, die Menschen seien Schweine, die sich von Gold nähren, und denen er Gold hinwerfe, um sie nach Willkür zu leiten. Friedrich II. hatte Sulzer die Direktion der Schulanstalten in Schlesien übertragen und ließ sich einst über den Stand der Schulen Bericht erstatten. Sulzer sagte, es gehe Alles sehr gut, seitdem man sich an Rousseau's Grundsatz halte, daß der Mensch von Natur gut sei. „Ah," antwortete der König, „mon cher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette maudite race, à laquelle nous appartenons." Dem entsprechend war der König in seiner Regierung der ausgeprägteste Autokrat, obgleich er sich öffentlich stets für den ersten Diener des Staates erklärte. — Wir läugnen nicht, daß diese und ähnliche Aussprüche mit einer gewissen misanthropischen Einseitigkeit behaftet sind; aber sie enthalten nur zu sehr eine Wahrheit, die den Kennern menschlicher Verhältnisse zu allen Zeiten bekannt war. Demokrit erklärte, der Mensch sei von Haus aus eine Krankheit. „Was ist der Mensch?" ruft ein anderer heidnischer Denker. „Ein Bild der Schwäche, eine Beute des Augenblicks, ein Spielball des Glücks, ein Bild der Unbeständigkeit, eine Verbindung von Neid und Unglück, das Uebrige Schleim und Galle." Dieselbe Wahrheit hat in dem Sprichwort: „In Schurken und Narren theilt sich die Welt" einen (allerdings übertriebenen) Ausdruck gefunden.

den Egoismus. Das Elend und die Verwirrung, die gegenwärtig in stets wachsender Fluth den civilisirten Erdkreis umwogen, finden ihre Erklärung darin, daß die moderne Wissenschaft mit ihrem weiten Kometenschweif „Volksbildung" den Menschen von Gott losgelöst, und den sich selber anheimgegebenen Menschen an Gottes Statt zum Princip der Wahrheit und Ordnung gemacht hat.

Montesquieu sagt irgendwo: „Aus dem Gedanken, es gäbe keinen Gott, entsteht der Gedanke unserer eigenen Unabhängigkeit, und aus dem Gedanken unserer Unabhängigkeit der unserer Auflehnung." Die Wahrheit dieser Worte bewährt sich unter unsern Augen, wie noch nie. Wir leben mitten in einer allgemeinen Auflehnung. Wie könnte dem auch anders sein? Wo Jeder nur noch die Ansprüche seines in der Wurzel unbeschränkten Ichs kennt, da erblickt auch ein Jeder in allem, was ihn belästigt, eine Beschränkung der eigenen Souveränität, die man erträgt, so lange man nicht anders kann. Der tiefere Sinn aller liberalen Menschheitsbestrebungen ist, wie ein moderner Kulturhistoriker richtig bemerkt: ôte-toi que je m'y mette. Der emancipirte moderne Mensch geht just so weit, wie sein Können reicht; sich selber setzt er über Alles. Nöthigenfalls geht er über das Blut von Tausenden und die Thränen von Millionen zur Tagesordnung über, wenn es darauf ankommt, egoistische Leidenschafts- oder Machtgelüste zu befriedigen. So im Krieg, so im Frieden. „Speculation und Schwindel," so beginnt Otto Glagau sein inhaltreiches Buch über den Berliner Börsen- und Gründungsschwindel (Leipzig 1876), „sind die beiden Mächte, die heute auf dem Thron der Welt sitzen, unter deren Herrschaft die civilisirte Menschheit seufzt und stöhnt und siecht und verkümmert." Der fast vergessene Dynamitiker Thomas von Bremerhaven lebt in tausendfacher Gestalt mitten in unserer Gesellschaft, nur daß das Verbrechen sich unter conventionellen Formen verbirgt. Alles ist nur Machtfrage. Wo die Unterthanen können, schütteln sie das Joch des Gehorsams ab, und wo die Machthaber können, centralisiren sie alle Macht in ihrer Hand. Der Erfolg rechtfertigt Alles. Ein wunderlicher Anblick, dieses Ameisengewimmel selbstständiger Excellenzen! „Sie schieben sich, drängen sich, reißen sich, jagen sich, ängsten sich, beißen sich, und das Alles um ein Stückchen Brod" und um es recht bequem essen zu können! Das nennen sie Menschheitsideal! [1]

[1] Wir halten es für überflüssig, hier auf die Schilderung der socialen Schäden,

5. Wer hat unserer Nation den traurigen Vorrang verschafft, diesen weltbewegenden Fortschritt zum Heidenthum mit allen Kräften des Geistes und der Wissenschaft zu befördern? Von Freund und Feind wird hier der Königsberger Denker und seine Kritik der reinen Vernunft genannt. Kant machte hier in zweifacher Hinsicht seinen Kopernikanischen Einfluß geltend, erstens durch erfolgreiche Beseitigung des Christenthums und zweitens durch Emporhebung des „Menschen". Man vergegenwärtige sich nur, welchen Standpunkt der Professor von Königsberg einnahm.

Wohl hatte damals der Protestantismus das historische Christenthum bereits „vergeistigt", d. h. nach jener Seite hin, wo es sich so recht als für die Menschen bestimmt erwies und den Menschen recht zu packen geeignet war, gänzlich vernichtet, nach der andern Seite hin aber nach subjectivem Dafürhalten zugestutzt. Das Christenthum in der Hand der Reformatoren glich bereits einer abgeschnittenen, zerzupften Blume, die im Wasser der Staatsabhängigkeit sterbend lebte. Zu Kants Zeit waren hauptsächlich vom „reformirten" Christenthum zwei Formen übrig geblieben, die in ihrer abstoßenden Einseitigkeit dem menschlichen Geiste nicht genügten und der Wahrheit noch viel weniger. Es war der Subjectivismus in Form des von Spener angeregten Pietismus, und der Subjectivismus in Form der rechthaberischen Orthodoxie mit ihren unzähligen Päpstlein. Ueber diese stürzte gerade damals aus einem tiefern Schlunde des durch den Protestantismus revoltirten Zeitgeistes eine neue Woge von Subjectivismus: der frivol-leichtsinnige Rationalismus. Im Auslande war der Oppositionsgeist gegen die alte Kirche bis zu seiner letzten Consequenz, dem ausgeschämten Empirismus, der in

---

in welchen sich das „Eritis sicut dii" bereits auszuwirken beginnt, näher einzugehen. Um daran zu erinnern, setzen wir folgende Worte eines Kulturschriftstellers hierher:

„Was einst Aberglaube . . . Fürstenlaune, Cabinetskriege an Opfer von Menschenleben erheischten, verlangt heute ebenso gebieterisch, und in stärkerem Maße, in größerer Zahl die moderne, liberale Civilisation . . . . Pauperismus und Prostitution hatten unter mildern Formen auch früher bestanden, in ihrer heutigen Verschärfung niemals . . . . Die auffallende Vermehrung der Selbstmorde in der Gegenwart, wie in den Tagen des alten Rom, mit dem Wachsen des Atheismus und dem Sinken der Volksreligion Schritt haltend, ist ein zuverlässiges Zeichen der Zeit, des herrschenden socialen Elendes. In unverkennbarem Zusammenhange steht damit die geistige Prostitution des männlichen Geschlechts, die ihre Gedanken in der Gestalt ihrer Feder dem Meistbietenden verkauft . . . . Dem Kulturforscher kann nicht entgehen, daß thatsächlich der Arbeiter der Gegenwart, trotz der ihm gewordenen politischen Befreiung, die ihm aber den Hunger nicht stillt, die Rolle des Sklaven vergangener Epochen versieht" (Hellwald, Kulturgeschichte S. 783—785).

der sinnlichen Welt sein Heim hat, vorgedrungen, und wurde in Form von französischem Materialismus und englischem Skepticismus nach Deutschland importirt, wo er in protestantischen Kreisen wegen der innern Geistesverwandtschaft bald die ausgedehnteste Verbreitung fand.

In diesem wirren Durcheinander erhob Kant sein placidum caput, um den erregten Elementen Ruhe zu gebieten. Als echter Protestant sah er das Heil nur im Subjectivismus [1]. Ohne zu bedenken, daß man nie Oel in's Feuer gießen sollte, um zu löschen, unterfing er sich, das durch Subjectivismus angerichtete Unheil durch eine tiefere Begründung und philosophische Rechtfertigung des Subjectivismus zu überwinden. Denn das ist ja im Grunde seine ganze Kritik der reinen Vernunft mit allen ihren Consequenzen von autonomer Moral, Vernunftreligion u. s. w. Sein Meisterstück glaubt unser großer Denker darin geleistet zu haben, daß er den Baum der Vernunft oben entzwei sägte, den untern Theil, den Stamm, d. i. die reine oder theoretische Vernunft, der *Gottlosigkeit* zur Stütze gab; den obern Theil, die Krone, d. i. die praktische Vernunft, die nun in der Luft schwebte, den gläubig-fühlenden Gemüthern zur Behausung anwies; beides aber dem kritischen Geiste unterwarf. Divide et impera. Das Christenthum wurde als Parasit auf der praktischen Vernunft geduldet.

6. Hierdurch nun hat Kant dem positiven Christenthum das Todesurtheil bestätigt.

Nirgends erklärt sich Kant als offenen Gegner des Christenthums. Im Gegentheil. Er bewahrt der christlichen Religion einen Vorrang vor andern „Glaubensarten". „Es gibt nicht verschiedene Religionen," so lautet Kants Ansicht, „aber wohl verschiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren statutarische Lehren, die nicht aus der Vernunft entspringen können; d. i. verschiedene Formen der sinnlichen Vorstellungsart des göttlichen Willens, um ihm Einfluß auf die Gemüther zu verschaffen, unter denen das Christenthum, *so viel wir wissen*, die schicklichste Form ist." [2] Eine Offenbarung im christlichen Sinne des Wortes verwirft Kant wiederholt und nachdrücklichst. Er

---

[1] Wenn *Menzel* in seinem Werke über die deutsche Literatur (I. S. 282) von Kant sagt: „Er befand sich auf dem höchsten Gipfel jener protestantischen Aufklärung und Bildung, die seine ganze Zeit charakterisirt; er war noch ein reines Product der Reformation," so macht er sich mit diesen Worten zum Herold der öffentlichen Meinung.

[2] Streit der Facultäten, Werke X. S. 288.

unterscheidet „rein moralische Gesetze", welche die Religion eigentlich ausmachen, und „statutarische Gesetze Gottes", d. h. solche, die man sich zur größern Erleichterung denken kann. So lange nämlich die Menschen noch nicht genug erstarkt sind, vermögen sie noch nicht, auf den reinen Vernunftglauben ein kirchliches Gemeinwesen zu gründen und sind zur Annahme geneigt, Gott habe die Kirche gegründet. So entsteht ein historischer Offenbarungsglaube. Nur zum Behufe einer Kirche, deren es verschiedene gleich gute Formen geben kann, kann es Statuten, d. i. für göttlich gehaltene Verordnungen geben, die für unsere reine moralische Beurtheilung willkürlich und zufällig sind. „Diesen statutarischen Glauben nun . . . . für wesentlich zum Dienste Gottes überhaupt zu halten und ihn zur obersten Bedingung des göttlichen Wohlgefallens am Menschen zu machen, ist ein Religionswahn." Es kann nicht befremden, daß Kant bei solchen Redensarten, deren in den Aufsätzen über die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft in Menge vorkommen, mit den orthodoxen Theologen von Königsberg in Streit gerieth, und 1794 selbst beim preußischen Könige als Feind des Evangeliums verklagt wurde [1].

7. Wem es noch nicht klar sein sollte, daß Kant sich zum positiven Christenthum trotz aller gegentheiligen Betheuerungen durchaus ablehnend verhält, der braucht nur auf die bekannte symbolische Umformung hingewiesen zu werden, die er mit den Grundlehren des Christenthums vor-

[1] Kant behandelt die gesammte Kirchenbildung als ein einstweilen noch nothwendiges aber möglichst bald zu beseitigendes Uebel. Den allmählichen Uebergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens charakterisirt er als die ersehnte Annäherung des Reiches Gottes. Die Kirche zu stiften liege den Menschen ob. Eine Kirche könne nur insofern die wahre sein, als sie das Princip enthalte, sich dem reinen Vernunftglauben beständig zu nähern und den Kirchenglauben mit der Zeit entbehren zu können. Verlören die „Beamten" der Kirche das aus dem Auge, um sich dafür auf Kirchenglauben und Statute zu steifen, so hätten wir den Afterdienst der Kirche, das Pfaffenthum. Von seiner Vernunftreligion glaubt Kant, daß sie das Einzige sei, was den Staat gegenüber der christlichen Kirche zu schützen vermöge. „Wo Statute des Glaubens zum Constitutionalgesetz gezählt werden, da herrscht ein Klerus, der der Vernunft und selbst zuletzt der Schriftgelehrsamkeit gar wohl entbehren zu können glaubt, weil er als einzig autorisirter Bewahrer und Ausleger des Willens des unsichtbaren Gesetzgebers die Glaubensvorschrift ausschließlich zu verwalten die Autorität hat, und also mit dieser Gewalt versehen nicht überzeugen, sondern nur befehlen darf. Weil nun außer diesem Klerus alles Uebrige Laie ist, so beherrscht die Kirche zuletzt den Staat, nicht aber durch Gewalt, sondern durch Einfluß auf die Gemüther" (Werke X. S. 218).

nahm. Die gefallenen Engel versinnbilden ihm die unbegreifliche Thatsache, wie der Mensch trotz der Vernunft für Moral so verstimmt sein könne. Sündenfall und Erbsünde ist die intelligible That, die unrichtige Unterordnung der Vernunft unter die Sinnlichkeit, aus der die zeitlich erscheinenden Uebelthaten hervorgehen; Christus ist die Idee der Menschheit, die von Ewigkeit her existirt, um deren willen Alles gemacht ist; der Kreuzestod ist ein Sinnbild für die Umkehr zum vollendeten Menschenthum, insofern sie Schmerz involvirt; die Trinität besteht nach Kant darin, daß man Gott in einer dreifachen, specifisch verschiedenen moralischen Qualität — der Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit — diene. Das Beten, dieses „laute Wünschen und Sprechen für sich selbst, dessen sich fast Jeder schämt", kann, obgleich es auf einer illusorischen Personifikation beruht, als Mittel der innern Anregung einstweilen beibehalten werden.

Die Religion der reinen Vernunft ist ihm das Wahre am Christenthum, ist ihm die breite Basis, auf der sich nicht bloß Protestanten und Katholiken, sondern auch Christen und Juden zusammenzufinden haben. Bei Kant lesen wir die Worte: „Aufgeklärte Katholiken und Protestanten werden einander als Glaubensbrüder ansehen können, ohne sich doch zu vermengen, beide in der Erwartung und Bearbeitung zu diesem Zweck, daß die Zeit, unter Begünstigung der Regierung, nach und nach die Förmlichkeiten des Glaubens der Würde ihres Zweckes, nämlich der Religion selbst, näher bringen werde. Selbst in Ansehung der Juden ist dieses möglich, wenn unter ihnen, wie jetzt geschieht, geläuterte Religionsbegriffe erwachen." [1]

Professor Kuno Fischer, ein recht redseliger Herold des christlichmaskirten Neuheidenthums, sagt über die Kant'sche Religionslehre: „Sie macht gegen alle Religionen gemeinschaftliche Sache mit dem moralischen Kern und der Idee des Christenthums, sie verhält sich innerhalb der christlichen Kirche durchaus negativ zur katholischen, durchaus bejahend zum Kern der protestantischen Lehre." [2]

8. Man hat auch wohl für Lessing die Ehre in Anspruch genommen, die Geringschätzung der positiven Religion in die Kreise der deutschen Bildung und Aufklärung eingeführt zu haben. Kant und Lessing gehören unverkennbar zusammen. Soll das Kant'sche Christenthum durch

[1] Streit der Facultäten. Werke X. S. 307.

[2] Geschichte der neuern Philosophie IV. S. 499.

ein Charakterbild anschaulich gemacht werden, so ist es der weise Jude Nathan. In ihm ist Kants „Religion des guten Lebenswandels" verkörpert. Auf die Frage Saladins, welcher Glaube der wahre sei, ist die Antwort des Lessing'schen Juden genau die nämliche, welche die Kant'sche Religionslehre gibt. Religion und Glaube ist Nebensache; des Pudels Kern ist:

„Es eifere jeder seiner unbestochenen,
Von Vorurtheilen freien Liebe nach."

Dieser Ausspruch des bescheidenen Richters enthält bereits vollständig das „Christenthum Kants". „In keinem Punkte," sagt Fischer, „hat Lessing die Aufklärung seines Zeitalters mehr überflügelt, als in seinen religiösen Begriffen; in keinem ist er der kritischen Philosophie näher gekommen."

Aber vergebens wird man sich bei Lessing nach einer tiefern Begründung der reinen Vernunftreligion umsehen. Diese hat Kant geliefert. Als Ersatz für das entwerthete Christenthum hat Lessing das „Gut Handeln". Kant ebenfalls, aber er ist doch so vorsorglich, zugleich dem „Gut Handeln" eine möglichst haltbare annehmliche Unterlage zu verschaffen. An die öde Stelle setzt er das Interesse der Vernunft und den ihr innewohnenden Trieb, eine Macht, mit der der Mensch sich gerne und leicht abfindet, und die doch dabei etwas Imposantes hat. Indem er den zu befriedigenden Vernunfttrieb mit dem Nimbus idealster Vollkommenheit umgibt, verhilft er Tausenden über ihre christlichen Bedenken hinweg zu dem als „reine Vernunftreligion" sich darstellenden Heidenthum. In Kants System erscheint die Religion gereinigt und geklärt von allen Zufälligkeiten, und zugleich als eine Sache, deren Nutzen und Unentbehrlichkeit ein Jeder nach eigenem Gemüthsbedürfniß nicht bloß abschwächen, sondern auch verstärken kann. Darin ist er klüger als Lessing, daß er seiner Religion den christlichen Schein beläßt. Lessing haßt das positive Christenthum; in einem Briefe an Mendelssohn nennt er das orthodoxe System das „abscheulichste Gebäude von Unsinn". Von einer Modernisirung dieses Gebäudes will er nichts wissen, er will es stehen lassen, bis es in sich selber zerfällt. Die Vernunftreligion ist ihm die Sonne, das Christenthum ein Talglichtlein, welches man brennen lassen soll, bis es sich verzehrt hat; die christliche Offenbarung erklärt er für ein werthlos gewordenes Elementarschulbuch. Nicht so Kant. Er spricht mit hoher Achtung von der christlichen Religion; unter Freundesmiene schleicht er sich in das Haus, welches er in die Luft sprengen will. An Lessings Stelle hätte Kant sicher nicht einen Juden, sondern einen protestantischen

Prediger zu seinem Nathan genommen. Dem Umstande, daß Kant gegen das Christenthum so überaus freundlich thut, ist es hauptsächlich zuzuschreiben, daß sich die großen Erfolge des Aufklärungsjahrhunderts an keinen andern Namen heften, als an den Kants. „Die naturalistischen Ideen," schreibt Karl Biedermann, „welche in der Gestalt, in der sie von England und Frankreich aus nach Deutschland gekommen waren, hier, wegen ihrer allzuschroffen Consequenzen und ihres Gegensatzes zu dem idealen Charakter des deutschen Volkes, nur bei Wenigen Eingang gefunden hatten, erlangten eine allgemeine Verbreitung und einen unwiderstehlichen Einfluß durch ihre Aufnahme in die wissenschaftliche Form des Kriticismus, und traten, nach dem Durchgange durch denselben, bedeutend verstärkt und gleichsam verklärt wieder hervor. Wie nun der Kriticismus in Sachen der Religion den Fortschritt der negativen oder kritischen Richtungen ermuthigte, indem er (durch sein eigenthümliches Vermittlungssystem) seine Anhänger über die eigentlichen Consequenzen dieser Richtungen täuschte, und sie in jenem Zustande der Halbheit und Unbestimmtheit erhielt, welcher dem deutschen Geiste so sehr zusagt: so kam er auch einem politischen Bedürfnisse seiner Zeit entgegen. Das Losungswort: Freiheit und Gleichheit! welches so mächtig von jenseits des Rheines herübertönte, fand seinen Widerhall in den Aussprüchen der Kant'schen Vernunftkritik, welche ebenfalls die Autonomie der menschlichen Vernunft predigte und die Idee der Freiheit zum Grundgesetz des menschlichen Daseins erhob.... Wir können wohl die Stellung, die der Kriticismus zu dem allgemeinen Geiste seiner Zeit und namentlich der deutschen Nation einnahm, sowie den Grund seines mächtigen und weitverbreiteten Einflusses in wenigen Worten bezeichnen, wenn wir sagen, daß er auf der einen Seite sich zum Organ der Ideen des Fortschrittes machte, vornehmlich in der Religion und der Politik, daß er aber andererseits diesen Fortschritt wieder auf ein festes Maß zurückführte und in Grenzen einschloß, die allerdings nicht selten mit dem Princip selbst in starkem Widerspruch standen; endlich, daß gerade diese Halbheit und Doppelseitigkeit seiner Theorie ihm einen so weit verbreiteten Einfluß verschaffte, indem die Kühnheit seiner Principien die Freunde des unbedingten Fortschrittes anzog, während die Furchtsamen in den beschränkenden Bestimmungen, womit diese Principien überall verklausulirt waren, willkommene Schlupfwinkel für ihre Unentschiedenheit und Schwäche fanden." [1]

[1] Die deutsche Philosophie, Leipzig 1842. I. S. 419.

9. Kann man daran zweifeln, daß das entchristlichende Auftreten Kants seinen eigentlichen Lebensnerv in der Kritik der reinen Vernunft hat?

Wer, wie es in dieser Kritik geschieht, die Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnißkräfte wirklich in Frage stellt und dem menschlichen Erkennen seinen realen Inhalt bestreitet, macht es dem Menschen von vorne herein unmöglich, sich ein Erkennen äußerer Wirklichkeit zu verschaffen, wie es das Christenthum voraussetzt. Wer den Verstand, dieses übersinnliche Erkenntnißvermögen im Menschen, gegen die Wirklichkeit hermetisch abschließt, der umzieht für den Menschen jenes große Reich übersinnlicher Wirklichkeiten, welche die Basis und das Wesen des Christenthums ausmachen, mit einer chinesischen Mauer[1]. Wer alle objectiven Seinsweisen, die wir erkennen, z. B. das Gesetz vom hinreichenden Grunde, Raum und Zeit fälscht und für subjectives Gepräge ausgibt; wer durch eine derartige Versubjectivirung des ganzen Erkenntnißvorganges, durch Erträumung „synthetischer Urtheile a priori" u. dgl. den Beweis dafür zu erbringen sucht, daß der Mensch alle Objecte seines Erkennens erst zu Stande bringe; wer demgemäß den letzten Grund des menschlichen Erkennens nicht in objectiv-wahrem Sachverhalt, sondern in subjectiver Thätigkeit findet, der muß es als des Menschen unwürdig erachten, sich in der Weise der erkannten Wahrheit unterzuordnen, wie es das Christenthum verlangt. Wer den Menschen zum Schöpfer der ganzen Erscheinungswelt macht, behält für einen überweltlichen Schöpfer keinen Platz übrig. Wer die Lehre aufstellt, alles was hinter der äußern Erscheinung der Sinnenwelt liege, sei das Reich des unbekannten X, der kann nichts wissen wollen von den großen Thaten Gottes für unsere Rettung und Beseligung, deren Bekenntniß und Nachachtung das praktische Christenthum bilden.

In solcher Weise ist durch die Kritik der reinen Vernunft der Weg zum Christenthum völlig abgeschnitten. Das ist noch nicht Alles.

---

[1] „Kant wagte es," sagt Schopenhauer, „aus seiner Lehre die Unbeweisbarkeit aller jener vorgeblich so oft bewiesenen Dogmen (Gott und unsterbliche Seele) darzuthun. Die speculative Theologie und die mit ihr zusammenhängende rationale Psychologie empfingen von ihm den Todesstreich. Seitdem sind sie aus der deutschen Philosophie verschwunden, und man darf sich nicht dadurch irre machen lassen, daß hie und da das Wort beibehalten wird, nachdem man die Sache aufgegeben, oder daß irgend ein armseliger Philosophie-Professor die Furcht seines Herrn vor Augen hat und Wahrheit Wahrheit sein läßt" (Welt als Wille und Vorstellung. I. S. 502).

10. An demselben Gängelbande führt der große Kritiker seine gläubigen Schäflein positiv hin zu dem Götzen jenes extremsten Heidenthums, wie es mitten unter uns dasteht, wo ein Jeder vor dem Menschen, dem Fetisch des eigenen Ich, im Staube liegt.

Kant hat nicht Alles allein gethan. Der gegen Gott revolutionirende gleißnerische Humanitätscult ist ein Kind der Reformation. Dr. F. Strauß nimmt für die ganze „weltlich-philosophische Bildung des ungläubigen 18. Jahrhunderts" die Ehre in Anspruch, die Humanität rein und voll herausgearbeitet zu haben [1].

Wenn auch nicht der erste, so ist doch Kant jedenfalls der bedeutendste unter den Umwälzern, welche die Menschenvergötterung am wirksamsten gefördert haben. Er wollte in dem Chaos der Widersprüche und Gegensätze, welche die damalige Zeit zerrissen, einen festen Punkt gewinnen, von dem aus Ordnung und Einigkeit zurückgeführt werden könne. Anstatt auf Gott, den Mittelpunkt alles Seins hinzuweisen, suchte er das Heil in den Menschen. Er appellirte an das Gefühl der Selbstschätzung, an den egoistischen Wunsch, der sich in eines jeden Menschen Brust regt, an den Wunsch, sich sagen zu können: ich verdanke mich in jeder Hinsicht mir selber. Hier glaubt er die rettende Macht entdeckt zu haben und deßhalb macht er den Menschen zum Quell des Rechtes, der Moral, der Wahrheit. Der Mensch ist ihm die absolut freie Macht; alles Gute muß durch die Erziehung aus dem Menschen heraus entwickelt werden. Als daher J. J. Rousseau eben diese Erziehungstheorie in seinem „Emile" (1762) dem gebildeten Europa vorlegte, gerieth das kleine dürre Männlein zu Königsberg in feurige Begeisterung. Rousseau's Bild ward der alleinige Schmuck seines Studirzimmers, und jede Gelegenheit benutzte der ernste Denker, um seine Vorliebe für Rousseau und sein Interesse am Urmenschlichen an den Tag zu legen.

Bei Kant finden wir den Menschheitscult in „streng-wissenschaftlicher" Weise systematisirt. In seiner Religionslehre deutet er die Prädicate, welche von gläubigen Christen Christo gegeben werden, auf die Menschheit; Christus ist ihm das Symbol der Menschheit, das in der Vernunft leuchtende Urbild der Humanität. In seiner Rechts- und Staatstheorie schildert er uns den Menschen als ein absolut unabhängiges Wesen, welches sich selber (als Staatspartikel betrachtet) freiwillig

[1] Der alte und neue Glaube S. 85.

einige Beschränkungen als Rechtspflichten auferlege[1]. In der Moral bringt er das Grundgesetz auf die Formel: „Handle so, daß du die

[1] Die neuere Rechtslehre trägt sehr bedeutsame Spuren Kant'scher Einflüsse an sich. Die Staatsuniform der modernen Gottheit ist in der Werkstätte zu Königsberg zugeschnitten worden. Da Kant den Menschen als absolut unabhängigen Souverän in das gesellschaftliche Leben eintreten läßt, so leitet er das Recht mit seinen entsprechenden erzwingbaren Rechtspflichten nicht aus der Natur und der Moral her, sondern kennt als ursprünglichste und einzige Quelle des Rechtes nur den Staat. Das Recht definirt er als den „Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des Einen mit der Willkür des Andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann" (Einleitung in die Rechtslehre IX. S. 33). Das höchste Rechtsgesetz lautet: „Handle äußerlich so, daß der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von Jedermann nach einem Gesetze zusammen bestehen kann." Da Recht und Rechtsgesetz von dem sittlichen Gebiete vollständig isolirt sind, so ist auch Rechtspflicht eine rein äußerliche Pflicht; sie besteht nur darin, daß derjenige, welcher das Recht nicht freiwillig beachtet, dazu gezwungen werden kann. Rechtspflichten sind reine Zwangspflichten, weiter nichts. Die souveränen Menschen mit ihren absoluten Rechten befinden sich, als natürliche Gesellschaft betrachtet, noch nicht im „Rechtszustand"; erst durch die öffentliche Gerechtigkeit kommt das Recht zu Stande. Gegenüber den Einzelnen ist das Recht des Staates: unbedingte Geltung seiner Gesetze. Das Staatsgesetz kann nach Kant niemals unrecht sein. Der Staat als der Gesammtwille der Menschen gilt ihm als absolut souverän. Gesetzgebende Gewalt hat nur der vereinigte Wille des Volkes.

Die ältere juristische Schule, welche wir hier besonders im Auge haben, rief bei dem praktischen Sinne der Juristen, insbesondere bei Männern wie von Savigny, eine wohlbegründete Reaction hervor: die historische Schule. Man sah von den philosophischen Theorien ab und nahm das historisch gegebene Recht als Basis. Aber auch selbst bei der historischen Schule läßt sich der unbewußt wirkende Einfluß Kants nicht verkennen. Die Existenz eines eigentlichen Naturrechts wird vielfach geläugnet; alle Rechtsbildung wird vom Volkswillen (im Wege des Gewohnheitsrechts) oder von der gesetzgebenden Gewalt des Staates hergeleitet. Fragt man nach dem Grunde, weßhalb zwischen zwei ohne staatlichen Verband einzeln dastehenden Individuen von einem bloß auf Naturrecht beruhenden eigentlichen Rechtsverhältnisse keine Rede sein könne, so erhält man die Antwort: es fehle die zum Rechtsbegriff erforderliche Erzwingbarkeit; und unter dieser Erzwingbarkeit versteht man die äußere, d. h. die physische Gewalt, im Gegensatz zu der bloß innern, dem Rechtstitel auf Anwendung von Zwang. Wer sieht aber nicht, wie diese Auffassung des Rechtsbegriffes, und wie zugleich die übertriebene moderne Entgegensetzung von Recht und Moral durchaus im engsten Zusammenhang steht mit der Kant'schen Definition? Auch diese nimmt das Recht nicht so sehr als etwas innerlich Verpflichtendes, sondern als etwas äußerlich Erzwingbares. (Vergl. über die innere und äußere Erzwingbarkeit: Meyer, Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts, Stimmen aus Maria Laach I. Serie. IX., Freiburg 1868. S. 132 ff.)

Wo Kant auf den Ursprung des Staates und der obersten staatlichen Gewalt zu sprechen kommt, fällt der eminente Kritiker ein wenig aus der Rolle. Es ist erheiternd zu gewahren, wie der Mann, der sonst alles Bestehende, auch das Verbürg-

Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden Andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst." [1] Pflichterfüllung ist ihm nichts als eine dem eigenen Selbst gespendete Anerkennung. „Die Menschheit in seiner Person ist das Object der Achtung, die der Mensch von jedem andern Menschen fordern kann."

Fragen wir aber nach der tiefsten und letzten Begründung, mit welcher Kant seinen Humanitätscult festgestellt hat, so liegt dieselbe wieder in der Kritik der reinen Vernunft. Denn hier ist es, wo er dem Menschen sozusagen in der Wurzel eine rein active unabhängige Existenz zuertheilt, indem er die Vernunft zur Urheberin aller Wahrheit, zur Schöpferin der ganzen Erscheinungswelt und zur höchstinstanzlichen Richterin über alle Erkenntniß gemacht hat. Der Mensch schafft sich seine Welt; denn was er erkennt, ist das Geschöpf seiner Erkenntnißkraft.

Wer das Gebiet des Erkennbaren auf die sinnliche Erfahrung beschränkt, der muß consequent als Lebensnorm aufstellen: Begnüge dich mit dem Sinnlichen; mache es dir behaglich in dieser schönen Welt, in der der Mensch das Höchste ist; was man nicht weiß, mache Dir nicht heiß! Wem Erkennen und Wissen so viel ist als Construiren und Zu-

---

teste mit dem Scheidewasser seiner Kritik zersetzt, hier aus Angst vor der Polizei eine Ausnahme macht und dem „beschränkten Unterthanenverstand" das Wort redet. „Der Unterthan soll nicht über diesen Ursprung (als ein noch in Ansehung des jener Gewalt schuldigen Gehorsams zu bezweifelndes Recht) werkthätig vernünfteln" (Rechtslehre B. IX. S. 164). Er redet von „den Staat mit Gefahr bedrohenden Vernünfteleien". Der „Staatsbürger" ist also das Einzige, was dem Königsberger Professor über den Philosophen geht. Für sich nimmt Kant gerade so wie Hobbes und Rousseau einen freien „Contrakt" als Träger der bürgerlichen Gesellschaft an. Der Gesellschaftsvertrag gilt ihm zwar nicht als historische Thatsache, aber doch als die Idee, welche dem öffentlichen Rechte zu Grunde liegt.

Ebenso hat bezüglich der Bedeutung der Religion für den Staat Kant der modernen Zeit genau ihre Ansichten vorgeschrieben. Religion hat nur die Rolle eines nützlichen Mittels. Wo F. A. Lange auf Voltaire als Staatslehrer zu sprechen kommt, sagt er: „Es gährt offenbar in ihm ein roher, unbewußter Anfang des Kant'schen Standpunktes, wenn er wiederholt auf das Thema zurückkommt, welches die bekannten Worte am schärfsten ausdrücken: ‚Wenn kein Gott da wäre, so müßte man einen erfinden.' Voltaire meint, wenn man Bayle, der einen atheistischen Staat für möglich hielt, fünf- bis sechshundert Bauern zu regieren gäbe, so würde er alsbald die Lehre von der göttlichen Vergeltung predigen lassen" (Geschichte des Materialismus I. S. 304). Eine andere Bedeutung der Religion für den Staat kennt Kant nicht; Alles hat sich wie privatim so öffentlich zu gruppiren um die vernünftige Natur, Würde der Menschheit, Geltung der Person.

[1] Grundlage zur Metaphysik der Sitten. 2. Abschn. Werke VIII. S. 57.

rechtlegen, der überhebt das „Ich" über jede gegebene feste Wahrheit, gibt ihm die Wahrheit als kurzweiliges Spielzeug in die Hände, damit es aus dem Wachs Wissenschaft knete, wie ihm beliebt; je bunter und widersprechender die Systeme ausfallen, desto glänzender bekundet sich die Majestät des „Ich". Wer lehrt, unser Erkennen habe sich nicht nach den Dingen zu richten, sondern die Dinge richteten sich nach uns, der lehrt folgerecht, für die Moralität gebe es keine objectiv gesetzte Norm, sondern der Mensch sei sich selber Gesetz; der lehrt in weiterer Folge, Glaube und Religion habe sich nicht zu richten nach der religiösen Wahrheit, sondern die religiöse Wahrheit richte sich nach Glaubens- und Religionsgefühl. Der Mensch steht da als souveräne Macht auf dem Gebiete des Wissens, der Moral, der Politik, der Religion. Das goldene Kalb des modernen Heidenthums ist fertig.

Das Ergebniß unserer bisherigen Erörterungen läßt sich in wenigen Worten ausdrücken. Wer eine Zeit begreifen will, muß die Ideen verstehen, welche sie beherrschen, muß ihre Wissenschaft, ihre Philosophie studiren. Wir haben gesehen, daß die ganze Wissenschaft, welche die Gegenwart leitet, ihren tiefern Halt in Immanuel Kant, wenn auch nicht immer ausgesprochenermaßen sucht, so doch jedenfalls besitzt; daß ferner der ganze Bau der Kant'schen Philosophie auf der Kritik der reinen Vernunft beruht. Fällt die Vernunftkritik, dann stürzt der ganze Kant'sche Ideenkreis; und stürzt dieser, dann fällt der wesentlichste Halt der modernen Wissenschaft. Die Zuverlässigkeit dieses Haltes zu prüfen, bleibt einer folgenden Darstellung vorbehalten.